مالكه حموكن عائشه المتوكلة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين **قوله** في ابتداء الطلب موضوع
الفلسفة الاولى اتى بلفظ الابتداء بناء على ان الفصل الثاني ايضا في ذلك الطلب
وتتمة له وانما جعلهما فصلين لا فصلا واحدا تنشيطا لطباع الناظرين لان طول الفصل
يوجب الملال او لان ما في هذا الفصل نفي الموضوعية عن الامور التي يظن انها موضوع
سوى ما هو المطلوب وفي الفصل الثاني اثبات موضوعية المطلوب فلذا افصل
بينهما **قوله** لتتبين انيته في العلوم المشهور انه بالنون اي لتتبين حقيقته من العلوم
اي فيما بينها وقد يقرأ ايضا بالياء المثناة من تحت اي تتبين انه اي علم هو ويتميز
من ساير العلوم ولعل هذا انسب بما هو المشهور من ان تمايز العلوم بحسب تمايز
الموضوعات **قوله** من معاني العلوم المنطقية اه اراد بمعاني العلوم المذكورة
مسائلها وساير اجزائها لانها المقصودة فيها ويحتمل ان يكون المراد بها المسائل
فقط لانها المقصود بالذات **قوله** فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية
الحري يمكن ان يكون مصدرا وان يكون على صيغة فعيل وعلى الاول يكون الجار متعلقا بالتلبس
خبرا عن ان نشرع وعلى الثاني يحتمل ان يكون الباء زايدة ويكون الحري مبتدا خبره ان نشرع
وان لا يكون زايدة بل متعلقة بالموصوف ونحوه ويكون ايضا خبرا مقدما على
المبتدا كما في الاول ومراده بتعريف المعاني الحكمية بيان الحكمة الالهية على ما
سيجي ان الحكمة المطلقة هي الالهي ولفظ المعاني على قياس ما سبق في سابقها
قوله وذلك لحصول العلم التصوري والتصديقي اه اي حصول العقل بالفعل
لحصول العلم التصوري والتصديقي اذ العقل بالفعل الذي معناه الاخص كون
النفس عالمة بالمعلومات بالفعل والى حد هو كمال القوة النظرية للنفس
ليس الا حصول العلوم التصورية والتصديقية فيها كما هو ظاهر كلام الشيخ بل

حركة

حركة وما قيل من ان المراد بالعقل بالفعل ان يصير النفس عقلا داخلا في حزب الملئكة المقربين
بحصول صورة جوهرية لها مع انه لا يحصل لهذا القول يخالف لظاهر كلام الشيخ
ههنا بل صريحه ولما هو معتقده من بطلان اتحاد النفس بالعقل وفاعلا صاحب هذا القول
ان قول الشيخ لحصول العلم التصوري والتصديقي اشارة الى الكمال الاول للقوة
النفسانية العاقلة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل
اشارة الى غاية القوة النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء
انتهى وما ذكرنا ظهر ما فيه مع ان في النسخ التي عندنا كلاهما بالباء ثم انه اورد على هذا
الكلام من الشيخ ايرادان احدهما انه يشعر بان العقل بالفعل منحصر في حصول التصورات
والتصديقات المتعلقة بما ليس من افعالنا وانه ليس كذلك لان العقل بالفعل
حصول العلوم المتعلقة بغيره ايضا وثانيهما ان الحكمة النظرية يبحث عن الحركة
فهي من اعمالنا والجواب عن الاول بعد تسليم الاشعار بالحصر انه مبني على الغالب وعن الثاني
ان المراد انه لا يتعلق بافعالنا من حيث انها افعالنا والبحث عن الحركة في الحكمة النظرية
ليس من حيث انها افعالنا ثم لا يخفى انه يمكن ان يكون المراد بالعقل بالفعل العقل بالفعل
المصطلح او العقل المستفاد لانه عقل بالفعل لغة وعلى التقديرين يصح ان حصوله
بحصول العلوم اما على الثاني فظ واما على الاول فلانه ايضا لا يحصل الا بحصول
العلوم بكررا حتى صار استحضارها ملكة فافهم **قوله** ليست هي بافعالنا
واحوالنا قال بعض الفضلاء بانها بالكسر اي بوجودنا وهو ثبتها اعمالنا واحوالنا
بالنصب على انها خبر ليس وهي الثانية تاكيد الاولى او على الحالية وهي الثانية
هي الخبر وقد يروى بالفتح واعمالنا واحوالنا بالرفع على خبريتها اي لكن الفقرة المقابلة
في العملية يوافقها انتهى ولا يخفى ان في الفقرة الثانية لفظ هي اما مكررة اولا وعلى
التقديرين لا بأس عن ان يكون ان بالفتح بان يكون هي الاولى مبتدا والثانية
على تقدير وجودها تاكيدا لها وبانها متعلقة بمثلبه خبرا لها واما على تجويز الحال
من المبتدا كما هو رأي ابن مالك فالحال اظهر ثم على تقدير قراءة ان بالفتح يمكن ان يكون
هي خبر ليست وبانها حالا وان يكون هي تاكيدا وبانها خبرا **قوله**

بحصول العلم التصوري والتصديقي

لحصوله

فيكون الغاية فيها حصول راي واعتقاد قال القايل السابق لكن هذه الغاية ليست
غاية اخيرة بل العقل بالفعل بحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول
للنفس العالمة باعتبار وغاية باعتبار للعقل الهيولاني انتهى وقد ظهر ما فيه **قوله**
او كيفية عمل او كيفية مبدأ عمل يمكن ان يكون المراد بمبدأ العمل الملكة اي يكون النظر
في كيفية الملكات ولكن يكون المراد النفس اي يكون النظر في كيفية النفس من حيث
انه تصدر عنها العمل ولا يبعد ان يكون هذا الترديد اشارة الى الاختلاف
الواقع في موضوع الحكمة العملية من انه العمل او النفس الناطقة من حيث العمل
قوله ولكن العملية هي التي تطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية اه فيه
كون هذه العلوم كمالاً للقوة النظرية محل تامل لوجهين احدهما ان كل ما يعلم للعمل
به يكون غايته نفس العمل وغاية غايته منهما حصول ملكة العدالة للنفس
وهي امر عدمي والمطابقة اراني الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى
الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يزاحم العقل النظري في تحصيل كمالاته
والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواه ليستعملها على وفق
المصلحة في طريق الهداية واصابة الحق فالاول لكونه عدمياً لا يكون كمالاً للنفس
ولئن كان ناقصاً والثاني كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم
على ما ذكره استكمال العالي لاجل السافل خدمة له ولئن يكون كمال السافل غاية
لكمال العالي انتهى وفيه نظر من وجوه احدها انه معلوم قطعاً ان مثل هذه العلوم
كمال للقوة النظرية فالتشكيك فيه ليس بموجه ثانيها ان ما ذكر من ان الثاني
كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية لا يتم به التقريب اذ كون الهيئة المذكورة كمالاً
للقوة العملية لا النظرية لا يستلزم ان لا يكون العلوم المذكورة كمالاً للقوة الذي
هو المدعى غاية الامر ان يكون كمال القوة النظرية معيناً لكمال القوة العملية فلو سلم
انه مما لا يجوز لانه يلزم ان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي فهو البحث الثالث
بعينه فلا يكون من تجاه ثالثها ان لزوم كون كمال السافل غاية لكمال
العالي تم اذا الكمالات جميعاً راجعات الى النفس فيكون احد كماليها غاية

النظرية

[illegible]

لكمالها الآخر ولا محذور وكون قوتها العملية اسفل من قوتها النظرية على تقدير التسليم
غير قادح في المرام سلمنا انه قادح لكن نقول ان حصول هذه الهيئة الاستعلائية
التي كمال للقوة العملية هو ايضا غايته حصول المعارف الحقة على ما اعترف به هذا
القايل ايضا وهو كمال للقوة النظرية فيكون بالاخرة غاية العلوم المذكورة علوما
اخرى اعلى منها فغاية ما يلزم ان يكون بعض كمالات القوة النظرية غاية لبعض آخر منها
ولا حزازة فيه كيف وكثير من الحكمة النظرية غاية لبعض آخر منها مع ان جميعها كمال
للقوة النظرية فليكن هذا ايضا كذلك فافهم **قوله** اما ما هو كم مجرد اه هذا
كان اشارة الى اختلاف موضوع فنون الرياضي فان الهندسة والحساب
منها يبحثان عن المقدار والعدد والهيئة يبحث عن الاجسام العلوية والسفلية
لكن من حيث المقدار لا من حيث الجسمية الطبيعية وعلى التقديرين المبحوث عنه
في الحقيقة احوال العرض للكم بما هو كم على ما قاله الشيخ **قوله** ولا يؤخذ في حدودها
نوع مادة يحتمل ان يكون الاضافة بيانية والمراد انه لا يؤخذ في حدودها المادة مطلقا
وان يكون لامية ويراد انه لا يؤخذ فيها المادة المعينة والاول اولى كما لا يخفى
قوله الا اشارة فرغت في كتاب البرهان هذه الاشارة في الفصل الثامن
من المقالة الثانية من كتاب البرهان حيث قال فيه ولان الموجود والواحد عامان
لجميع الموضوعات فيجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما ولانه لا موضوع
اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر ولان ما ليس مبدأ الوجود لبعض
الموجودات دون بعض بل هو مبدأ لجميع الموجود المعلول فلا يجوز ان يكون
النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون هو نفسه موضوعا لعلم جزئي
لانه تقتضي نسبته الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا
كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان من
مبادي العلوم ما ليس بيّناً بنفسه فيجب ان يبين في علم آخر اما جزئي مثله
او اعم منه فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي سائر العلوم يصحح في هذا
العلم فلذلك كان جميع العلوم برهن على قضايا شرطية متصلة انه مثلا كقولنا

لان كانت الدوائر موجودة فالمثلث القائم كذا او موجودة فاذا اخبر في الفلسفة الاولى
بتبيين وجود المقدم يتبرهن ان المبدأ كالدوائر موجودة ثم يتم برهان ان ما يليه موجود
فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطي انتهى وفيه مناقشات
احدها في قوله ولا يجوز ان يكون نفس موضوع العلم جزئي لانه يقتضي نسبة الى كل موجود
لان اقتضاء النسبة الى كل موجود لا يابى عن ان يكون موضوع العلم جزئي مفردا آه
وهو ظ والاولى ان يعلل بعدم جواز كونه موضوعا لعلم جزئي اذ يحتاج الى الاثبات
وموضوع العلم لا يجوز ان يثبت فيه وثانيها في قوله فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فان هذا
الانتهاء ممنوع اذ يجوز ان يكون بيان موضوع علم جزئي في علم جزئي آخر يكون موضوعه
بينا بنفسه وثالثها في قوله فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم تصحح في هذا العلم فلذلك
كان جميع العلوم برهان على قضايا ما شرطية وكذا آه في قوله فكان ليس علم من العلوم
الجزئية ما يبرهن على غير شرطي لان غاية ما ذكره ان مبادي العلوم التي لا تكون بينة بنفسها
يصحح في هذا العلم لا جميعها فلا يلزم ان يكون جميع العلوم برهان على قضايا ما شرطية وهو ظ قوله
وذلك ان في ساير العلوم آه لا قال ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة
ظهر من سياقه ان له موضوعا ولم يتبين بعد ما اراد ان يستدل على انه لا بد له من موضوع
فقال وذلك اي وجود الموضوع للالهي لان في كل علم لا بد من موضوع ومبادي ومسائل
قوله اما خلقية واما سياسية اراد بالسياسة اعم من سياسة المنزل والمدنية قوله
وليس ولا في شيء منهما بحث عن اثبات الاله تعالى قيل فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون
عن اثبات الاله حيث ذكروا من طريق الحركة وانه لا بد ان ينتهي المتحركات والمحركات
الى محرك غير متحرك والى محرك غير متناهي القوة دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد
ان اثبات الاله يعني وجوده في نفسه ليس مطلوبا في غير هذا العلم وانما يبحث عن اثبات
مبدأ للحركة غير متناهي القوة التاثير ليس جسما ولا جسمانيا لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك
وعن مبدأ حركة الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده في نفسه بل وجوده للحركة
والمتحرك من حيث هو متحرك فان هذا المط من ذاك وان لزم بالعرض من جهة ان
وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا اولى في الاعتذار من الذي سيذكره

بعينه

الطبيعي

الشيخ

الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم الا هذا العلم انتهى
وفيه نظر اما في السؤال فلان اثبات ان المتحركات لا بد لها من الانتهاء الى محرك
غير متناهي التاثير ليس من اثبات الاله تعالى في شيء اذ لا بد ان يكون معنى ماخوذا في الاله تعالى
من وجوب الوجود او كونه خالقا للممكنات كلها او ما يشبه ذلك وظ ان شيئا من ذلك
لا يثبت في البحث المذكور وكون ذلك المحرك منحصرا في الواقع في الاله تعالى غير مجد كما لا يخفى
ولو قيل ان معنى وجوب الوجود يثبت بذلك لان المراد بالحركة الخروج من القوة الى الفعل
مطلقا وكل ممكن متحرك باعتبار خروجه من العدم الى الوجود ولا اقول ان عدمه سابق على وجوده
البتة حتى يمنع بناء على ما ذكر في بحث الحدوث الذاتي انه لا يثبت ان كل ممكن عدمه سابق
على وجوده سبقا ذاتيا بل المراد ان عدمه كون وجوده من ذاته في قوة وموجوديته بفعل
فاذا صار الممكن موجودا فكانه خرج من القوة الى الفعل فنقول غاية ما يثبت في الطبيعيات
ان حركة السماء الدائمة من عليهم لا بد لها من محرك غير متناهي القوة واما ان كل متحرك
بهذا المعنى الذي ذكرتم لا بد له من محرك ولا بد ان ينتهي الى المحرك الذي لا يكون متحركا
بهذا المعنى فهو بعينه الدليل المشهور الذي ذكره الالهيون لاثبات الواجب
تعالى ليس بحثا طبيعيا اصلا من دون ريبة كيف وظ ان هذا المعنى ليس من العوارض
الذاتية للجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون بل هو شامل لجميع الممكنات من حيث
الامكان واما في الجواب فلان المطلوب في الالهي ايضا اثبات الوجود في نفسه
للواجب تعالى بان يكون المسألة ان الواجب موجود بل المطلوب ثبوت الوجوب
للموجود بان يكون المسألة بعض الموجود واجب مثلا على ما سيجيء مفصلا وح لا فرق
بين البحث الطبيعي والالهي اذ في كل منهما لا يكون المطلوب بالذات اثبات
الوجود للواجب لكن يلزم بالعرض ويمكن ان يقال ان في الالهي وان كان بحسب الظ
المسألة ان الموجود واجب بناء على ان موضوع العلم الموجود ولا بد ان يكون الا كذلك
على ما سيظهر شرحا لكن لا شك ان الغرض الاصلي اثبات الوجود للواجب بخلاف
البحث الطبيعي لان الغرض الاصلي منه ليس اثبات الوجود للواجب في نفسه
وهو ظ ثم لا يخفى ما في قوله من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه

ليس

لان ثبوت الشيء للشيء لا يستلزم ثبوت الثابت فالصواب ان يقال ان كون الشيء وا جبا
يستلزم وجود المبدا في نفسه بالضرورة فتدبر **قوله** ولا يجوز ان يكون ذلك ذلك
اشارة الى كون البحث عن اثبات الاله تعالى في شيء من اقسام الحكمة غير الالهي وكان
ما نبه الشيخ ذلك محصل الكلام انه ليس في شيء من اقسام الحكمة غير الالهي البحث
عن اثبات الاله وليس يجائز ايضا ان يكون ذلك وما قيل ان ذلك خبر يكون واسمه
محذوف اي لا يجوز ان يكون المطلوب والمبحوث عنه في ساير العلوم هو اثبات
الاله فبعيد عما ذكرنا من التوجيه الظ **قوله** لا صول كررت عليك الكلام
اما صلة للتامل واما انها للتعليل ومتعلقه محذوف واما ما في هذه الاصول فقد قيل
بان المطلوب في كل علم اثبات الوصف الذاتي لموضوع وان الوصف الذاتي ما يلحق
الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه
او عرض ذاتي له او النوع منه على وجه حقق في مقامه وان مقوم موضوع العلم يجب
ماهيته او وجوده لا يجوز ان يكون مطلوبا في ذلك العلم وان ما هو المبدا لجميع الموجودات
لا يصح ان يكون النظر فيه لعلم جزئي ولا ايضا يصح ان يكون نفس موضوع العلم جزئي
فانه يقتضي نسبته الى كل موجود فمن تامل في هذه الاصول عرف ان اثبات
الاله تعالى ليس مطلوبا الا في هذا العلم انتهى ولا يخفى ان الظ ان ارتباط المقدمتين
الاوليين بهذا المقام باعتبار ان يقال ان اثبات المبدا الحق اذا اريد
ان يجعل من العوارض المبحوث عنها فلا بد ان يرجع الى ان الشيء الفلاني مثلا له مبدا
واجب او منتهى الى واجب ونحو ذلك وظ ان هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية
لموضوعات العلوم المذكورة لعمومه بالنسبة اليها وهذا مما يوكد النظر السابق
الذي اوردنا على صاحب القيل ثم انه اذا لم يجز ان يكون مقوم موضوع العلم يجب
ماهيته او وجوده مطلوبا في ذلك العلم فيشكل الامر في اثبات الاله تعالى في الالهي
لان موضوعه هو الموجود لا شك في تقومه بحسب الوجود اي ما يجري مجراه
من كون الواقع ظرفا لنفسه اذ لا تفاوت بينهما في ما نحن فيه فالاله تعالى والظ
ان علم جواز ذلك مما لا وجه له اذ لا محذور اذا كان موضوع علم بديهي التحقق

ان يبحث

الحق ه

ان يبحث عن اثبات مبدايه في ذلك العلم وكذا اذا كان نظري التحقق لكن قد ثبت
بوجه كلي لا من طريق المبدا فيجوز ان يثبت مبدايه فيه وبالجملة ان بناء ان موضوع العلم
ومقوماته بحسب الماهية او الوجود لا يجوز ان يبحث عنها في ذلك ليس على امر عقلي
قطعي بل على استحسانات ومتعارفات على ما بيناه مفصلا في تعليقاتنا
على شرح الاشارات والمحاكمات وظ ان لا مخالفة للاستحسان والتعارف
فيما ذكرنا مع انك قد عرفت انه لا بد ان يكون الحال في اثبات الواجب تعالى في
الالهي على هذا المنوال والكلام في قوله لان يقتضي نسبته الى كل موجود قد مر سابقا
ثم لا يخفى ان المقدمتين الاخريين لا يناسب عدهما من الاصول التي اشار
اليهما الشيخ بل الظ ان الاولى منهما هي الفرع الذي كلام الشيخ فيه بعينه
بل الثانية ايضا عند التامل فتامل ثم الانسب ان يقال ليس مطلوبا في تلك
العلوم لا الا في هذا العلم اذ هو المط لا هذا فافهم **قوله** ويكون البحث عنه
على وجهين اه هذا الحشو البين لا محصل له اصلا وذلك لانه انتهى
كلامه الى ان البحث عن وجود الاله تعالى لا يجوز ان يكون الا في هذا العلم وح كان
يكفي في المط ان نقول واذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم الى اخر ما قاله
ولا حاجة الى توسيط ما وسط ولا يتصور فيه فايدة زايدة ايضا فالصواب
اسقاطه من البين **قوله** وسنبين لك عن قريب ايضا قال غياث
الحكماء ثم اني على ارادات ظاهرات اولهما ان موضوع هذا العلم الموجود
كما ستعرفه فما لم يعلم كونه موجودا لم يمكن البحث عنه في ذلك العلم وثانيهما
ان البحث عن وجوده بحث عن كونه داخلا في موضوع الفن ومثل ذلك لا يكون
من مسايل الفن ثم قال وبعض المعاصرين اجاب عنهما بان البحث عن وجوده
انما هو بحمله على الموجود المطلق بمعنى ان بعض الموجود واجب واقول
ليس شيء من الايرادين شيئا لا لما اورده من الجواب فانه غير صواب
والصواب ان مسايل العلوم سيما البرهانية يجب ان يكون كلية ضرورية
كما تقدم في كتاب البرهان بل بما قررنا وحررنا في اركان رياض الرضوان

فانا اوضحنا فيهما ان اثبات الواجب من تقاسيم الوجود ودلائل اثباته تتوقف على ثبوت
الممكنات تفيد صحة تقسيم الموجود الى الواجب والممكن فكانه قيل ان الموجود
منقسم الى الواجب والممكن وكل موجود اما واجب او ممكن ولا يخفى ان دلايل
اثباته تتوقف مع ظهور ثبوت الممكنات تفيد صحة تقسيم الموجود الى الواجب والممكن
ولهذا اندفع هذا الايراد اكد اقوى مما مضى وهو انه لا يجوز ان يكون موضوع هذا العلم
محمول المسئلة انتهى وفيه نظر من وجوه احدها ان ما ذكره انه تقرر في البرهان ان مسايل
العلوم لا بد ان تكون كلية ضرورية لانه خلاف الواقع بل الشيخ صرح بان المسئلة يمكن
ان تكون جزئية نعم لا يمكن ان تكون شخصية والضرورية ايضا غير ضرورية بل يفهم من
كلام الشيخ ان البرهان ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري ثم
من العجب ادعاء ذلك في غير العلوم البرهانية ايضا حيث قال مسايل العلوم سيما
البرهانية وثانيها ان ما ذكره من ان اثبات الواجب من تقاسيم الموجود ان اراد انه
ليس من مسايل العلم فبطلانه ظ وان اراد انه من مسايل وحاصله تقسيم الموجود الى الواجب
والممكن بعد ثبوت الممكن ليكون المسئلة ان الموجود منقسم الى الواجب والممكن
فلانه القضية طبيعية وهو ينافي ما ذكره من ان المسئلة لا بد ان تكون كلية ولو قيل
حاصله ان كل موجود اما واجب او ممكن كما يشعر به سياق كلامه ففيه ان هذا ايراد
وظ ان في هذا الترديد لا يلزم اثبات الواجب ولا حاجة في اثباته الى دلايل اثبات
الواجب فلا بد بالاخرة من ان يرجع الامر الى ما قاله المجيب المذكور وثالثها انه
سلمنا صحة ما ذكره لكن لا بعد في ارجاع ما ذكره المجيب الى ما ذكره لان حاصل التقسيم
ايضا ليس الا ان بعض الموجود واجب وبعضه ممكن والمجيب ذكر الجزء الاول
واكتفى به عن الثاني لان الوضوح متعلق به فلا بعد اذن لتخطئته والقول
بان الصواب ما قاله في رياض الرضوان ورابعها ان الايراد الآخر الذي ذكر انه
اقوى مما مضى ليس لعدم الجواز المدعى فيه وجه يجب النظ سوى ما ذكر في الايراد الاول
او الثاني فليس على هذا ايرادا على حدة فضلا عن ان يكون اقوى منها بل الظ ان
الايراد الاول والثاني ايضا مآلهما واحد عند التامل فتامل **قوله** اذ نبين

ك

كلا من حال هذا العلم اه قال غياث الحكماء ان ههنا اي على هذا في بادي النظر
ايراد وهو انه ان اراد بالبحث عن المفارقات حمل المفارقات موضوعة واثبات
العوارض الذاتية على ما هو المشهور عند الجمهور من معنى البحث عن شيء لم يكن المطلوب
لازما واللازم مطلوبا بل يكون اللازم خلاف المدعى وان اراد بالبحث عنهما
اثبات وجودهما كما يشعر به قوله ان البحث عن وجوده اظهر بالانسب لان المحصل
ح ان اثبات وجوده لا يكون الا في هذا العلم لانه مفارق وقد ابحث في الطبيعي
انه موجود مفارق وهذا كما ترى انتهى ولا يخفى انه لا يلزم ان يوجد في المقدمة
الاخيرة الوجود حتى يصير الكلام غير مناسب بل يكفي ان يقال ان في هذا العلم يبحث
عن وجود المفارق وقد لاح في الطبيعي ان الاله مفارق فيكون البحث
عن وجوده في هذا العلم وعلى هذا لا يكون غير مناسب اصلا على انه لو اخذ الوجود
ايضا لما كان فيه محذور لانه سيعتذر الشيخ عن وقوع هذا البحث في الطبيعي
وانه بالوضع فلا يضر ما هو المقصود كما لا يخفى ثم قيل في شرح هذا الكلام ان الشيخ
فيه اشارة الى ان اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلي
لانه ليس اعراضا عامة فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى فكما ان علم
النفس من حيث انها مبدأ حركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيما يخصها من
حيث هي مفارقة الذات فانه يتعلق بالعلم الناظر في احوال المفارقات
كذلك النظر في مبدأ جميع الموجودات من حيث هو مبدأ جزء من العلم الاعلى
واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم الذي موضوعه
المفارقات وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي
يكون غير عموم الموجود والواحد لا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزءا من علمه
لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان فلا يكون العام
موضوعا في حد الخاص ولا بالعكس بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما
يجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود والواحد بما
هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء العلم الآخر او كونه تحته ولان لا موضوع

الا منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم كلي ولا جزءا له انتهى والظاهر ان قوله
فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى بالنصب وحاصل الكلام انه ليس
امرا عاما حتى يجب اه ولعله سقطت كلمة لا لبعد ان ثم فيما ذكره نظر لانه يرى ان من ان
العلم الكلي علم مغاير الذي يبحث فيه عن المفارقات ولعل مراده بالعلم الكلي للعلم
العلم الذي يبحث فيه عن الامور العامة وان العلم الذي يبحث فيه عن المفارقات
تحت العلم الكلي وان العلم الكلي موضوعه الموجود والواحد ونحوهما وهذا خلاف
ما ذكره الشيخ اذ الظاهر من كلام الشيخ بل صريحه ان هذا العلم الالهي علم واحد موضوعه
الموجود او الواحد ونحوهما ويبحث فيه عن المفارقات وعن الامور العامة
جميعا وليس ههنا علمان احدهما العلم الكلي وموضوعه الموجود ونحوه والاخر
تحته وهو العلم بالمفارقات ثم لا يخفى ان ما ذكره من ان ما لا يكون ذاتيا لشيء
باحد المعنيين المذكورين لا يكون العلم به جزءا من علمه بل تحته وان كان ذكره
الشيخ في البرهان لكنه لا يستقيم على ظاهره اذ يلزم ان يخرج كثير من اجزاء
العلم الالهي عنه مثل احوال الواجب تعالى وساير المفارقات ولو قيل المراد
ان ما لا يكون ذاتيا له بالمعنى المذكور لا يكون العلم به بخصوصه جزءا من العلم
بذلك الشيء وههنا العلم بالواجب تعالى وبالمفارقات من حيث الوجود
جزء من علم الالهي اذ على هذا يرجع البحث حقيقة الى الوجود حتى كانه قيل الوجود
واجب والموجود عقل الى غير ذلك نقول لا شك ان في الالهي يبحث عن كثير
من احوال الواجب تعالى وساير المفارقات غير الوجود وارجاع كل
ذلك الى الوجود تعسف وتكلف وبالجملة القول بهذه المقدمة مما
لا يكاد يصح بظاهره فلعل له تاويلا فافهم **قوله** وقد لاح لك في الطبيعيات
اه لم نعثر في الطبيعيات على ما هو صريح في بيان ان الاله غير جسم ولا قوة جسم
بل هو واحد بري عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل جهة نعم يوجد في مواضع
ذكر الاله تعالى وبعض صفاته العليا مما يقرب من هذا واقرب المواضع
منها ما قاله في فصل نقض ما قاله برمانيدس وماليسوس في امر مبادي

الوجود

انهاه

الوجود حيث نقل عنهما يقولان ان الموجود واحد غير متحرك وماليسوس يقول انه غير
متناه وبرمانيدس يقول انه متناه ثم ذكر انا لا نظنهما يبلغان من السخف والغباوة هذا
المبلغ الذي يدل عليه ظاهر كلامهما فيكون ويشبه ان يكون اشارتهما الى الوجود اي
الى الموجود الواجب الوجود الذي هو بالحقيقة موجود كما نعلم في موضعه وانه غير متناه
ولا متحرك وانه غير متناه القوة او انه متناه على معنى انه غاية ينتهي اليه كل شيء لكن لا يخفى
ان حمل هذا الكلام من الشيخ اشارة الى ما هناك لا يخلو عن بعد فلعل كان مراده
من الطبيعيات غير طبيعيات هذا الكتاب وهو ايضا بعيد مع ان بعض
النسخ هكذا لاح لك في اثناء ما مضى في هذا الكتاب من الطبيعيات **قوله**
والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات دفع سوال نشا من سابق كلامه حيث
قال ان البحث عن المفارقات في هذا العلم والاله تعالى مفارق كما لاح في الطبيعيات
فيتحصل من كلامه تناقض حيث ذكر ان البحث عن المفارقات في هذا العلم ثم
قال انه يبحث في الطبيعيات عن ان الاله مفارق وهو يستلزم ان يبحث عن المفارق
الذي هو الاله تعالى في الطبيعيات فبطل ان البحث عن المفارقات مختص بهذا
العلم فدفعه بان ما لاح في الطبيعيات كان غريبا منها وليس من مسائلها بل كان ذكره على سبيل
الوضع والوضع الذي بينه بهذا او وقد قيل الاوثق في الاعتذار ما ذكرناه لكن لانه اذا
نظر في اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم ينضبط اجزاء العلوم و
احوالها فيدخل بعض العلوم في بعض وتختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات
كثرة المحركات العقلية في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس
المجرد للانسان في علم المركبات العنصرية والوجه في الجميع ما ذكرناه انتهى
وما ذكره ما نقلنا عنه سابقا وما الزمه على الشيخ من عدم الانضباط والاختلاط
المذكور فلا محصل له اذ بعد تقرر موضوع العلوم وتمايز بعضها عن بعض لا يوجب
ايراد بعض مسائل علم في علم اخر تقريبا اختلاطا وعدم انضباط ولا يلزم منه
محذور اصلا كما لا يخفى **قوله** للموجودات كلها اربعتها كلها اما بان يرفع على
ان يكون تاكيدا للاسباب ويوكده قوله لكن النظر في الاسباب كلها واما

بالجر عطفا على انه تاكيد للموجودات وارابعتها على اى وجه بالرفع قيل الاول مجرور والثانى
مرفوع والكلية نعت لما علم المضاف من افراد المضاف اليه كما فى قوله تعالى
خالق كل شئ والله على كل شئ قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والحدد
فوق جميع الافلاك انتهى وقد علمت ان الاول غير منحصر فى الجر والغرض من قوله
والكلية اه ظاهر لكن فى تادية بهذه العبارة سماجة **قوله** الا واحدا منها
وفى بعض النسخ لا واحد منها وعلى التقديرين المراد به الفاعل للكل الذى هو واجب
الوجود وحيث ابطل انه ليس موضوعا لهذا العلم ولا يخفى انه لا يناسب النسختين
جميعا قوله او بما هى كل واحد من الاربعة وقوله من جهة ان هذا فاعل اما النسخة الاولى
فظ واما الثانية فلانه اذا ابطل كون ذلك الواحد موضوعا فلا وجه لا دخاله فى جملة
الاسباب هذا وقد قيل وفى بعض النسخ لا واحد منها اى السبب الفاعل بخصوصه
كما ان اوان واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى
بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره انتهى وعلى هذا الاحتمال الاخير لا يكون قول الشيخ
الذى لا يمكن القول اشارة الى ما ذكره من عدم امكان الالهى موضوعا لهذا
العلم بل المراد به ان القول بكون واحد من الاسباب موضوعا ليس بممكن لانه تخصيص
بلا مخصص ولا يخفى بعده ثم لا يتوهم ان ما ذكرنا من عدم المناسبة يندفع بهذا التوجيه
اذ هو باق بحاله على هذا ايضا كما لا يخفى وجهه **قوله** من جهة ما هى الجملة التى يجتمع
منها كلها موصوفة وهى مبتدأ والجملة خبره ورجعه ما والتانيث باعتبار الخبر فحاصل
الكلام ان البحث عن ذلك الشئ الجملة التى يجتمع من تلك الاسباب وان الكلام بمجموع
الاسباب من حيث هو مجموع **قوله** مثل الكلى والجزئى اه فانها غير مختصة
بالاسباب من حيث هى اسباب بل يوجد فى المسببات ايضا **قوله** ثم ان البين
الواضح ان هذه الامور اه قيل هذا هو ثانى الوجوه على ان موضوع هذا العلم ليس
هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور فى كلامه اما الاسباب
القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظائرهما فعلى الاول نقول ليس موضوع
العلم لحد لان يكون مسائل فى العلم الذى يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب

وجود انها

وجود انها وكونها اسبابا من الامور التى يجب البحث اولا فيها وليس من الاعراض الخاصة
لموضوعات سائر العلوم كالامور الطبيعية والتعليمية وغيرهما فيجب ان يبحث عنها
فى هذا العلم فكيف يكون موضوعاتها وعلى الثانى نقول من البين الواضح ان مثل
الكلى والجزئى والقوة والفعل والقديم والحادث والواحد والكثرة وغيرها من
الامور الشاملة للاسباب وغيرها هى فى انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها
من المطالب التى لا بد من البحث عنها فى شئ من العلوم لانها اكثر من المقاصد الضرورية
العلمية على البحث عنها ثم لان من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه الامور
على وجه العموم الا هذا العلم فكيف لان البحث الواقع عنها فى هذا العلم لا يجوز ان يكون
على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة القاصية والا لوجب ان يتناف
البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا واجنبيا
فى هذا العلم انتهى وفيه نظر لان وجه الاول يرجع الى الوجه الاخير الذى ذكره
الشيخ من قوله وايضا فان العلم اه ووجه الثانى يرجع الى الوجه الاول الذى
ذكره الشيخ من قوله احدهما من جهة ان هذا العلم اه والصواب ان هذا ليس
وجها ثانيا بل هو من تتمة الوجه الاول والغرض منه دفع سوال يورد عليه اما
بان البحث عن الكلى والجزئى ونحوهما لعله لا يكون مختصا بالاسباب القصوى
ولا يكون الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية لها بل يكون
على وجه يصير الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية للاسباب
القصوى ودفعه بانا نعلم ان تلك الامور لا بد من البحث وليس محله سوى هذا العلم
فلا مجال للقول بكون البحث عنها فى هذا العلم استطرادا وتبعا وعلى هذا
يكون ما ذكره الشيخ وجهين لا وجوها والامر فيه سهل اذ اطلاق الجمع على ما فوق
الواحد ليس بعزيز سيما فى كتب الحكمة وقد اورد غياث الحكماء فى هذا المقام كلمات
واهية لا تستحق الايراد ومن اراد الاطلاع عليها فليراجع اليها ليشهد بصدق
ما قلنا **قوله** وليس اذا كان مرئيا عند العقلاء اه قد حكم فى الاشارات
ان الحكم بان الحادث لا بد له من سبب بين حيث قال تنبيه واشارة

على وجه لا يكون ح

البحث عنها ليس على وجه الاختصاص بل من حيث هى
فى انفسها واما ان البحث عن الامور المذكورة لعله
يكون فى هذا العلم على سبيل الاستطراد والتبع ولا
يلزم ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع هذا
هذا العلم ودفعه بانا نعلم ان صح صح

[illegible]

كل شيء الممكن ثم كان فتبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى به وبسبب ولئن كان قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا التبين ويفزع الى الاخرى
اخرى من البيان انتهى وهذا مناف لما ذكره هاهنا حيث قال ان هذا الحكم ليس بينا
ولعل الصواب ما في الاشارات لقضاء العقل بديهة بذلك ثم على تقدير
تسليم انه ليس بديهيا لا ادري انه ما البيان البرهاني لاثبات السببية والمسببية
بين الاشياء الذي يدعي الشيخ انه لا بد منه وانه في هذا العلم اذ في هذا الكتاب
لم يتعرض له اصلا بل لم يزد في مقام بيان ان الممكن محتاج الى العلة على دعوى
البداهة على ما ذكرنا فان كان البيان البرهاني هو التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين
ونحوه على ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاشارات ففيه اولا ان
الميزان الصاف كفتي الاشياء الاخرى اذ ليس فيه ايضا الا مشاهدة الحس
انه لا ترجح احدى كفتيه على الاخرى مع التساوي وترجح بعد انضمام شيء الثقيل
وقد حكم بان الحس لا يؤدي الا الى الموافاة والمصاحبة الاتفاقية واما السببية
والعلاقة الذاتية فلا وثانيا انه اذا احكم العقل بديهة في الميزان بالسببية
فقد ظهر ان وجود سببية وسببية في الجملة من البديهيات فكيف يحكم الشيخ بانه
ليس بديهيا مطلقا الا ان يقال مراده ان الحكم العام بالسببية والمسببية
نظري يحتاج الى البرهان لا الحكم مطلقا لكن هذا مع بعده عن العبارة يرد عليه
ان الحكم البديهي الجزئي في الميزان كيف يمكن ان يصير سببا للحكم الكلي ولو قيل
الحكم الجزئي في الميزان ليس بديهيا بل بشاهدة الميزان ونحوه يكون معدا
لفيضان الحكم الكلي فعلى هذا يرد انه ليس ثم برهانا كما ادعاه الشيخ
ويمكن ان يكون مراد الشيخ هاهنا من ان هذا الحكم يحتاج الى برهان هو انه يجد
ملاحظة وجود الحادث لا يمكن الحكم بان له سببا اذ يجوز في بادي الرأي
ان يكون وجوده من ذاته فلا بد من بالبيان فيقيس هو ان وجوده لو كان من ذاته
فكان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود كان يجب ان يكون موجودا
دائما فلما كان معدوما وقتا ما ظهر انه ليس بواجب الوجود وانه ممكن واذا كان

ممكنا

اي الحادث له سبب ح

ممكنا وامكن وجوده من ذاته فيتخصص الوجود دون غيره عن العدم مع امر غير ذاته ضرورة فان قلت
على ما ذكرته يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره في الوجود بديهيا قلت نعم لكن بعد ثبوت الاحكام
والكلام فيه وهذا الذي ذكرنا انما هو بعد قطع النظر عن شبهة الاولوية الذاتية اذ القدماء
لم يتعرضوا لها وانما هي من محدثات المتأخرين فافهم **قوله** واذا كان كذلك فتبين ايضا
ان ابطال للشق الثالث من الاحتمالات الاربعة المذكورة لموضوعية الاسباب
القصوى وتبين بصيغة الماضي المجهول وتوجيه الكلام ظ **قوله** ولا ايضا من جهة
ما هي جملة ما وكل ابطال للشق الرابع منها اي يكون النظر في مجموع الاسباب من حيث
المجموع **قوله** لست اقول جملة وكلا اي المراد كل الاسباب لا السبب الكلي اذ على
هذا يرجع الى الشق الثاني الذي ابطله **قوله** فان النظر في اجزاء الجملة اه تعليل لقوله
ولا ايضا من جهة ما هي جملة **قوله** باعتبار قد علمته موضع الحوالة غير معلوم وقد قيل
وهو ان لا يكون للكلي اعتبار وصفه بحسبها يتحقق ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات
اولا لكون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا مالم يتحقق المنطق
يتوقف اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات جنس
فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل هذا المعنى في الكلي وهو كونه جنسا
وانما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها
كما حقق في مقامه انتهى وهذا جيد لو كان سبق له ذكر **قوله** واما ان كان النظر في
الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا هو الاحتمال الاول من الاحتمالات الاربعة
وانما اخر ابطاله لانه مع كونه خلف يستلزم المط وهو كون الموضوع هو مفهوم الموجود وقد
قيل انما اخره الشيخ في البيان لان الاحتمال الصحيح مع كونه مخلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب
الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا
من غير ان يكون نوعا مخصصا الى الاستعداد طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون
في هذا العلم انتهى ولا يخفى ما فيه ولا اولى ما ذكرنا فافهم **قوله** فيجب اذن ان يكون
الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود اذ ظاهر انه ح يكون حضوصية الاسباب
لغوا والموجود بما هو موجود يصلح لان يكون موضوعا فيجب ان يكون الموضوع هو

هكذا وجدت النسخة التي عندي ولعله غلط
منه مد ظله العالي

الموجود لا السبب من حيث هو موجود فلا يرد انه اذا كان البحث عن شيء من جهة لا يلزم
ان يكون الموضوع تلك الجهة الا ترى ان الطبيعي يبحث عن الجسم من حيثية الحركة والسكون
وليس موضوعه الحركة والسكون والطب ينظر في بدن الانسان من حيث الصحة و
المرض اذ ظاهر ان موضوعه الجسم وبدن الانسان لست ملقاه في البحثين ولا يصلح
ايضا الجهتان للموضوع عدم اشتراكهما فتفتش **قوله** فقد بان ايضا بطلان هذا
الظن وهو ان هذا العلم اه اي كما بان بطلان كون موضوع هذا العلم هو ذات البارئ تعالى
بان بطلان كون موضوعه الاسباب القصوى وفي بعض النسخ لا يوجد لفظ هو وعلى هذا
ايضا يمكن ان يكون المراد ما ذكرنا بان يكون العطف للتفسير ولان يكون المراد انه بان
بطلان هذا الظن اي ظن ان الموضوع الاسباب القصوى من حيث الوجود وكذا بان
بطلان ان الموضوع هو الاسباب القصوى لسائر احتمالاته والظاهر هو الاول
قوله بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه اي كمال العلم الالهي ومطلوبه الاعلى البحث
عن الاسباب القصوى **قوله** فصل في تحصيل موضوع هذا العلم في الفصل
الاول لم يحصل موضوع هذا العلم انما ابطل فيه كون موضوعه ذات الله تعالى والاسباب
القصوى ولم يثبت بعد ذلك ان موضوعه ماذا وهذا انما يظهر في هذا الفصل
فلذا قال هنا فصل في تحصيل موضوع هذا العلم وقال سابقا في ابتداء طلب
موضوع الفلسفة الاولى **قوله** حتى يبين لنا الغرض الذي في هذا العلم اذ غرض
العلم البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه فاذا ثبت ان موضوع العلم ثبت ان غرضه
البحث عن اي شيء **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه
اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون وذلك لان الطبيعي
موضوعه الجسم من حيث الحركة والسكون وغرضه البحث عن عوارضه الذاتية التي توجد
من هذه الحيثية فعلى هذا لا يصح ان يبحث عنه من الجهات الثلث المذكورة لان البحث
عن وجود الموضوع ومقومات وجوده وماهيته لا يكون في العلم والجوهر لكونه جنسا
عندهم يكون من مقومات ماهية الجسم وايضا الجوهرية على تقدير ان لا يكون جنسا
ليست من العوارض الذاتية للجسم فلا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الجسم

ايضا ه

جوهر ولا من جهة ما هو ه

وقد قيل في هذا المقام ان الجوهر من مقومات ماهية الجسم والهيولى والصورة من مقومات
وجوده ولا يظهر لهذا الفرق وجه اذ الهيولى والصورة ايضا من مقومات ماهية الجسم
لانهما جزآن له ولعله نظر الى الجزء الخارجي لما كان مقدما في الوجود على الكل بخلاف الجزء
الذهني فانه لا يكون متقدما عليه على ما هو راي بعض فكان الاول من مقومات
الوجود وان كان من مقومات الماهية ايضا والثاني ليس الا مقوما للماهية فقط
فلهذا الفرق جعل الجوهر من مقومات الماهية والهيولى والصورة من مقومات
الوجود **قوله** والعلوم التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك اي من ان يكون
البحث فيه من جهة الوجود او الجوهرية او الهيولى والصورة لان التخصص فيها
ازيد من التخصص في الطبيعي تبين في هذا المقام علوم الطبيعي بعضها اصول هي فوق وبعضها
فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات
ويسمى سمع الكيان والثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة وغير ذلك ويسمى علم
السماء والعالم والثالث فيه احوال الكون والفساد والتوليد والتولد وكيفية
اللطف الالهي في ابقاء الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها و
جبرها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احدهما
شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث
فيه عن كائنات الجو والمكونات الناقصة ويشتمل عليه كتاب الاثار العلوية والخامس
يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس
علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب طبائع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس
وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتابا النفس والحس والمحسوس واما الاقسام
الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه
وامزجته وكيفياته وكمياته واسبابها وعلاماتها من حيث استعداده للصحة والمرض
ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها وقوعها
في بروج البروج على احوال هذا العالم وهو علم تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال
من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات والغرض منه تمزيج

لتزمه

فيها ونقده ماه
يوف ه

القوى السماوية تقوى بعض الارضيات لحصول فعل غريب في هذا العالم ومنها علم النيرنجات
والغرض منه تمزيج القوى التي في الاجسام الارضية لصدور فعل غريب ومنها علم الكيمياء
وهو معرفة ما في بعض المعدنيات خواصها وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ
جوهر ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجساد انتهى **قوله** وكذلك الخلقيات
اراد بها الحكمة العملية تسمية للكل باسم جزئه والغرض ان الخلقيات ايضا لا يبحث
فيها عن موضوعها الذي هو النفس او الافعال والاعمال من حيث الوجود والجوهرية
او الوضعية او نحوها من الامور التي تبعد عن المحسوسات وقد قيل اي وكذلك
العلوم السياسية والخلقية في ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء آخر تحته
وان موضوعها ثبت في علم هو فوقها انتهى وانت خبير بان نفي كون موضوعها هو
الموجود بما هو موجود ليس بغرض في المقام والاولى ما ذكرنا **قوله** واما العلم الرياضي
فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا اه قيل قد علمت ان اصول العلم الرياضي اربعة
وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها
جميعا بقوله اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة اشارة الى موضوع الهندسة
وقوله واما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله واما
عددا مجردا عن المادة اشارة الى موضوع الحساب وقوله واما عددا في مادة
اشارة الى موضوع الموسيقى انتهى وقد يخدش هذا بان الشيخ سيذكر بعد ذلك
ان الحساب يبحث عن العدد الماخوذ مع المادة ولعل ما ذكره ههنا بناء على الظاهر
وما سيذكره بناء على تدقيق النظر فلا منافاة وقد اطنب عبارات الحكماء في هذا
المقام بما لا مزيد فيه والاقتصار على القدر الذي اوردنا اولى **قوله**
ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها اه لما ذكرنا في العلم الطبيعي بعينه **قوله** والعلوم
التي تحت الرياضيات اه فصل الاقسام الفرعية للعلوم الرياضيات كثيرة
فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة
علم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين
وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم ومن فروع

لئن يسلب ه

الموسيقى

الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة لحصول النغمات المبهجة للنفس المهيجة لقواها ودواعيها
كالارغنون وما يشبهه انتهى **قوله** من جهة كيفية تعلق بالمعاني المعقولة الثانية
قوله ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية الكلام
يحتمل التقسيم والترديد اما الاول فبان يكون المراد ان المعقولات الثانية وجودها
العقلي اما لا يتعلق بمادة اصلا وهو باعتبار وجودها في العقول اذ العقل لا يطلق
عليه المادة اصلا واما يتعلق بمادة غير جسمانية وهو باعتبار وجودها في النفوس لان
النفس قد يطلق عليها المادة باعتبار ان يراد بها ما فيه قوة شيء في النفس قوة
العلوم فيكون مادة بالنسبة اليها واما الثاني فبان يكون المراد وجودها في النفس
فقط والترديد باعتبار اطلاق المادة على النفس وعدمه فعلى الاصطلاح فعلى
الثاني لا يكون وجود المعقولات في مادة اصلا وعلى الاول يكون في مادة
لكن لا في مادة جسمانية **قوله** ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود اه هذه مقدمة
اخرى للدليل وحاصل الدليل ان ههنا ابحاثا لا يكون في علم الطبيعي والخلقي والتعليمي
والمنطق وهو المقدمة التي ذكرناها في اول الفصل الى هنا وهذه الابحاث مما لا بد منها
واذا لم يكن في العلوم المذكورة فلا بد ان يكون لها علم آخر وهذا هو الذي ذكره من قوله
ثم البحث الى قوله ولا يجوز ان يوضع لها اه واذا كان هذه الابحاث في علم آخر فلا بد
ان يكون جهة جامعة لهذه الابحاث والا لم يتصور جمعها في علم واحد لان يجعل
كل منها علما على حدة ظاهر البطلان والجهة الجامعة ليست الا الوجود فثبت ان هذا
العلم موضوعه الوجود وهذا ما ذكره بقوله ولا يجوز الى قوله وكذلك فقد وجد ايضا اه
وقد قيل ولا يبعد ان يكون هذا شروعا في منهج آخر في تحقيق موضوع الفلسفة الاولى
واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات
موضوعات سائر العلوم الحكمية كان من جهة اثبات موضوعات سائر العلوم
الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها
جميعا انما تثبت في علم آخر هو فوقها وتم ما ذكره عنايه لظهور ان وجود تلك
الموضوعات الكلية لا بد ان يكون مطالب في علم هو فوق سائر العلوم واما

بهذه المنهج فرض الحكمة لنا بهنا امور الابد من اثبات وجودها ومهيتها والا بقي بيان وجودها
ومهيتها الا الى علم هو غير تلك العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما
ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق انتهى ولا يخفى
ما فيه لان الامور التي ذكر انه لا بد من اثبات وجودها ومهيتها وقد ذكرها الشيخ في بهذا
المقام ليس الا موضوعات سائر العلوم الحكمية سوى الجوهر الذي كانه اورده استطرادا
وعلى بهذا الاستقم حمل بهذا وجها اخر غير الوجه السابق وايضا العناية التي ذكرنا
لست تامة اذ لا يلزم من عدم امكان اثبات موضوع كل علم من بهذه العلوم في نفسه
ان يكون في علم اعلى بل يجوز ان يكون في علم اخر منها فلا بد من التمسك بما ذكره الشيخ اخر ان
ان الابحاث ليس مما يتعلق بالمادة فلا يكون ان يكون في بهذه العلوم فالصواب ما ذكرنا بهذه ح
قوله وعن الجسم بما هو جوهر كان الظاهر على اسلوب كلامه سابقا ولاحقا ان يقال
وعن الجسم بما هو موجود وجوهر وكانه ترك سهوا او اعتمادا على الفطانة **قوله**
وعن الامور التصورية اه وفي بعض النسخ التصورية وبهذا اظهر وعلى التقديرين اشارة
لما موضوع علم المنطق بقرينة سياق الكلام حيث ذكر في اول الفصل حال الطبيعي
ثم التعليمي ثم المنطق وبهنا اعاد عليها وذكر الطبيعي والتعليمي فالظاهر ان بهذا هو المنطق
وايضا اعادة العبارة التي ذكر في موضوع المنطق اذ اما ان لا تتعلق بمادة اصلاً
او تتعلق بمادة غير جسمانية بهنا قرينة جلية على ان المراد بهنا ايضا موضوع المنطق
ومن له ادنى دربة باساليب الكلام لا شك في ان المراد موضوع المنطق ليس الا وعلى بهذا
فالتعبير عنه بالصورية على ما في النسخة الاولى اما باعتبار ان العلم صورة المعلوم والموضوع
وان كان من المعلوم لكن كانه نظر الى ذا العلم والمعلوم او انه لما توهم لوجوده العقلي
من انه اما لا في مادة او في مادة فقد عبر عنه ايضا باعتبار وجوده العقلي واما باعتبار انه صورة
للنفس بحمل الصورة على ما يشمل الاعراض ايضا واما التعبير عنه بالتصورية على ما في
النسخة الاخرى فالامر فيه ظ بحمل التصور على ما يرادف العلم ليشمل العقلية والقياس
ونحوها من الامور التصديقية وعلى تقدير حمله على ما يقابل التصديق ايضا
نقول ان موضوع المنطق مفهوم العقلية والقياس لا ذاتها وهو معلوم تصوري

بهذا

بهذا وقد قيل في بهذا المقام اعلم ان الصورة يعني الذي هو ما بالفعل يصح ان يقال هي قسمان
قسم يفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر فيه الى مادة جسمانية
وبهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر في قوام وجوده العقلي الى مادة عقلية كالعلوم
التصورية والتصديقية للانسان فانها صور زائدة على ذات النفس والنفس
موضوعها وهي مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر الى مادة ولا عقلية ولا غيرها كذوات اصلاً
العقول المفارقة على الاطلاق وهي الصورة المحضة المطلقة انتهى وقد ظهر بما
ذكرنا بعد بهذا التوجيه جدا بل عدم احتماله مطلقا **قوله** وانها كيف يكون
الظ انه من قبيل العجب زيد وعلمه **قوله** وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات
اه فان قلت لما ثبت في اول الفصل ان بهذه الابحاث ليست في سائر
اقسام الحكمة فما الحاجة الى بهذا الكلام الذي ذكره الشيخ بهنا قلت في الجواب
وجوه احدها ان يقال ان ما ذكره اول الفصل يدل ان سائر العلوم لا يبحث عن بهذه
الابحاث لا انه لا يصح عن ان يبحث عنها فيها على ما ذكرنا من الوجه سابقا وما ذكره
بهنا دليل على انه لا يصح ان يبحث عنها في سائر العلوم وثانيها انه دليل اخر على انه
لا يصح ان يكون بهذه الابحاث من العلوم المذكورة اذ بناء الاول على ان البحث عن وجود الموضوع
ومقوماته لا يصح ان يكون في العلم وبناء بهذا الدليل على ان البحث في بهذه الابحاث ليس عن
المحسوسات وما يتعلق بها ولا بد ان يكون في العلوم المذكورة البحث عنها فلا يصح ان يكون ثبت ل
تلك الابحاث من بهذه العلوم وثالثها ان غاية ما يقال من الدليل السابق ان البحث
عن وجود الجسم ومقوماته لا يجوز ان يكون في خصوص الطبيعي وكذا البحث عن وجود المقدار ومقوماته
في خصوص التعليمي وعلى بهذا القياس وبهذا غير مجد في المرام اولعله يكون البحث الاول
في التعليمي والثاني في الطبيعي فاراد الشيخ ان يبطل وقوع كل من تلك الابحاث في كل من تلك
العلوم ولا يخفى انه على الوجهين الاخيرين لا بد في تتميم الكلام من انضمام القول بان الشيخ
لم يبين كون تلك الابحاث من الخلقي والمنطق بناء على ظهور بطلانه وبعده عن العقل يبيّن ل
قوله اما الجوهر فبين ان وجوده اه كان الظ ان يذكر الجسم ايضا ويبين ان البحث
عن وجوده وجوهريته ليس بحثا عما يتعلق بالمحسوسات بل العقل الاجلي بيان ذلك

لا لبيان حال الجوهر لانه وقع استطرادا في الكلام كما يظهر بعد التامل في سياقه على ما اشرنا
اليه سابقا فلعل الشيخ لا يبالي بمثل هذه الامور بعد ظهور المقصد اذ بعد بيان الحال
في الجوهر يعلم منه حال الجسم بالمقايسة ايضا لكن انت خبير بانه لا يناسب طريق
التعليم والارشاد وسائر الاشتغال بالتعليم . والحديث عليهم لان مثل هذه المسامحات
كثيرا ما تشوش اذهان المبتدين ويلبس الامر عليهم والاليق بالمعلم المرشد الاحتراز
عنه جدا **قوله** ونعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي اي الصورة الجسمية **قوله**
يقال على الخط والسطح والجسم المحدود كانه اراد بالمحدود ما يقبل التقدير سواء كان تقديرا
محدودا او غير محدود على ما يظهر من كلامه في المنطق **قوله** وقد عرفت الفرق بينهما
في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من المنطق **قوله** فاما النظر
في وجوده اي اي الوجود آه يظهر من هذا الكلام ان الشيخ لزم في البحث عن المحسوسات
لا ينفك كنفس الموضوع من المحسوسات بل لا بد ان يكون المحمول ايضا منها ولا يخفى اشكال
والحق ان يقال مراده انه يعتبر في البحث عما يتعلق بالمادة ان يكون العوارض التي يثبت
لها عروضها من جهة تعلق المادة وعروض الوجود ونحوه للامور المتعلقة بالمادة ليس
من حيث تعلقها بالمادة **قوله** ولكن المقدار بالمعنى الاول آه الظاهر ان البحث بهمنا
عن المقدار بهذا المعنى ليس مقصودا بالذات اذ البحث كان عن موضوعات
سائر اقسام الحكمة لكن عرض له استطرادا **قوله** فليس بحوثها ايضا عن معنى
متعلق بالمادة اي كما ان البحث عن المقدار بالمعنى الاول ليس بحثا عن معنى متعلق بالمادة
كذلك البحث عن المقدار بالمعنى الثاني من جهة الوجود ولمن وجوده اي انحاء الوجود واقسام
ليس بحثا عن معنى متعلق بالمادة من حيث تعلقه بالمادة كما بينا ولئن كان البحث
عنه عن جهة عوارضه الاخرى بحثا عما يتعلق بالمادة وكان علما تعليميا **قوله**
فاما موضوع المنطق من جهة ذاته آه قد تبين ان موضوع الطبيعي والتعليمي ليس البحث عنهما
من جهة الوجود بحثا عن المحسوسات وما يتعلق بها اي بسقيفة الوجود منهما بان ذكر
ان موضوع بعض التعليميات كالعدد لا يتعلق ذاته بالمادة وموضوع بعضها كالمقدار
وان تعلق ذاته بها لكن جهة البحث عنه ليس من حيثية التعلق بالمادة وقد استنبط

لزم

ما ذكره في حال الجوهر وفي حال موضوعات التعليمي حال الجسم الذي هو موضوع الطبيعي اذ ظهر
منه ان البحث عن جوهريته ووجوده ليس بحثا عما يتعلق بالمادة من حيث انه يتعلق بها
وان كان من ذاته متعلقا بها وقد بقي مما ادعاه سابقا في اول الفصل موضوع الخلقي والمنطق
فذكر بهمنا حال موضوع المنطق ايضا بانه من حيث الذات خارج عن المحسوسات
ولا حاجة فيه لان يقال ان جهة البحث عن وجوده ليس من حيثية التعلق بالمادة ولم يتعرض
لموضوع الخلقي وحاله اعتمادا على ظهوره بالمقايسة وبهمنا قد علمت العلاقة التي ادعاها
من ان البحث عن احوال موضوعات سائر اقسام الحكمة من جهة الوجود ليس يمكن ان
يكون في غير القسم الالهي من الحكمة يتضح بما ذكرنا سابقا من ان كونه من الخلقي والمنطق
ظ البطلان هذا وقد قيل في هذا المقام الاولى تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث
عن الجوهر اه ليكون داخلا في الوجه الاول الذي مبناه على ان موضوعات سائر
العلوم انما يبحث عن انيتها ومهيتها في علم آخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد
بيان وجه آخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والوجه ان موضوعات
المنطق وهي المعقولات الثانية من جملة الاشياء التي يقع البحث عن نحو وجودها
وان وجودها ليس الا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان
البحث عن وجود الموضوع لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر مرارا ولا في علم موضوعه
المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع
في علم غير هذه العلوم النظرية وليس الا العلم الاعلى انتهى وفيه نظر اما اولا فلما
عرفت ان حمل كلام الشيخ منهجين ليس على نهج الصواب بل هو منهج واحد
واما ثانيا فلانه سواء كان كلام الشيخ منهجين او منهجا واحدا لا يستقيم ما ذكره لان
الشيخ اراد به بيان وجه آخر اما على تقدير كونه منهجين فلان موضوع المنطق
كان داخلا في المنهج الاول حيث قال والعلم المنطقي كما علمت اه فهذا الوجه
الاخر الذي ذكره يكون بعينه المنهج الاول ولعل مراده ان المنهج الاول كان
يتمم بالعناية التي ذكرنا وهذا الوجه بان موضوع المنطق ليس مما يتعلق بالمحسوسات
فظهر الفرق لكن لا يخفى ان مثل هذا الوجه الذي اورده في موضوع المنطق

كان يمكن اراده في الموضوعات الاخرى بان يقال جهة البحث عنها من حيث الوجود
وانه اي كونها من الحادثة ليس من جهة التعلق فلا وجه لافراد موضوع المنطق من بينها
وجعله دليلا على حدة الا ان يقال وجه الافراد اختصاصه بكونه من جهة الذات
غير متعلق بالمادة بخلاف الموضوعات الاخرى ويرد ايضا ان هذا الوجه الآخر
هو المنهج الثاني بعينه فما وجه افراد موضوع المنطق عن الامور التي ذكرها اولا
فكان الصواب ان يعد ايضا مع هذه الامور ولا يمكن ان يقال وجه الافراد
ان ذاته ليس متعلقا بالمحسوسات بخلاف تلك الامور لان جهة البحث
عنها ايضا مما يتعلق بالمادة لان العدد ايضا من تلك الامور وليس ذاته
متعلقا بالمادة الا ان يقال ان بينه وبين موضوع المنطق فرقا لانه قد يتعلق بالمادة
وهو لا يتعلق اصلا واما على تقدير كونه منهجا واحدا فقط لا احتياج للابيان فافهم
قوله يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات اي يتناوله او يخوض فيه قوله
معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود كانه اراد بالمعنى المحقق المعنى الذي كان تصوره
وثبوته معلوما محققا بالبداهة حتى يصلح ان يكون موضوعا لهذا العلم كما سيشير اليه
ايضا وقد قيل وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية
والسلبية كالشيء والممكن العام واللاممتنع واللامعدوم فان البحث عن احوال تلك
الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات في نفس الامر ولا يخفى
ما فيه لانه لا فرق بين الموجود وما ذكره من الامور اذ الجميع بحسب المفهوم اعتباري
وبحسب الذات موجود وكانه بنا على قواعده واصوله التي لا تخفى بالآن
قوله وكذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان يحدد ويتحقق في النفس اي يجب
ان يتعين ويتصور في الذهن والحاصل انه يجب ان يعلم تصورا وتصديقا لا انها امور
ضرورية يحتاج اليها في العلوم وهذا دليل آخر على ان موضوع هذا العلم الموجود قريب
من المنهج السابق والفرق بينهما ليس الا ان في المنهج السابق اخذ موضوعات
ساير اقسام الحكمة وبين ان البحث عن وجودها وكنهه ونحوه مما لا بد ان يقع وليس
موضعه الا هذا العلم ولان شيئا مما يعمها الا الوجود وهنا اخذ امورا اخرى غير الموضوعات

واجرى

واجرى الدليل فيها على النحو السابق وهذا دليل آخر على ما ذكرنا من ان ما ذكره الشيخ سابقا
دليل واحد مختص بالموضوعات المذكورة اذ لو لم يكن كذلك لما كان لافراد هذه الامور
التي ذكرها ههنا عما ذكره في المنهج الثاني على ما زعم من جعله منهجين وجه معتد به وهذا وقد
قيل ان الغرض من هذا الكلام هذا وجه آخر في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق
بين هذا الوجه والوجوه السابقة ان المبحوث عنه المذكور فيها كان من جملة امور موجودة
بالاستقلال سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض وسواء كان الوجود عينا
خارجيا او ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور ليس
وجودها وجود موضوعاتها بعينه لكن النفس تجردها وتحققها بان تميزها عن الموجودات
والفرق بينها وبين ساير الاعراض ان وجودات ساير الاعراض في انفسها وجوداتها
لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها
والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفسه وجود الموجود وكل من هذه الامور وجوده
وجود الموضوع لا انه نفس وجود الموضوع لان لهما ماهيات غير الوجود بخلاف
الوجود اذ لا ماهية له انتهى وفيه نظر لان الفرق الذي ذكره لا يتم فيما بين هذه الامور
التي اوردها الشيخ ههنا وبين موضوعات المنطق التي اوردها في الوجه السابق
لان موضوعات المنطق ايضا امور انتزاعية اعتبارية قوله وهي
مشترك في العلوم قبل اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال
اعم من ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه اذ لا هذا
ولا ذاك بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان بعض المقاصد والوضع ان مثل هذه
الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم
بل يجب البحث عن وجودها وحدودها ثم لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية للبحث عنها بالجملة
المذكورة بل باحد الوجهين الآخرين اذ لو بحث عنها من حيث وجودها وحدودها لكان
شيء من العلوم الجزئية لكانت شيء من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان
محمولات مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شيء من
موضوعات العلوم الجزئية مما يختص به شيء من هذه الامور فلا بد ان يكون من

موضوعها من تلك الجهة اذ اعلاها والعلم المتكفل باثبات وجودها وتحقيق ماهيتها اعم
العلوم واعلاها انتهى ومراده باحد الوجهين الاخرين الظاهر انه ما ذكره الشيخ بقوله فبعضها
مستعملها استعمالا فقط وبعضها انما يأخذ حدودها وعلى هذا ينافي ما ذكره سابقا
ولاحقا فلعل مراده بالبحث عن الحدود غير اخذ الحدود الذي ذكره الشيخ بان يكون
مراد الشيخ التحديد المعارف ومراده بيان تركيبها من الاجزاء وتحقيق ماهيتها
بالبرهان مضافا الى اصل ان في بعض العلوم توقف هذه الامور لكن لا يثبت
بالبرهان ان اجزاءها كذا وكذا فافهم **قوله** ولست من الامور التي يكون وجودها
الا وجود الصفات للذوات اي ليست من الامور التي لا يكون صفات بل
ذوات اذ الامور التي يكون وجودها غير وجود الصفة للذات لا يكون صفات
اذ لو كانت صفات كان وجودها وجود الصفات للذوات وكان الغرض
من هذا الكلام سوى حمله تمهيدا لما ذكره بعده من انها ليست ايضا من الصفات
التي يكون لكل شيء دفع ما يتوهم ان تلك الامور لعلها لا يكون صفات وعوارض
حتى يلزم البحث عن عروضها لشيء بل ذوات وح لو فرض ان لها احوالا و
عوارض يحتاج الى البحث عنها فينبغي ان يجعل تلك الامور موضوعات العلوم لا ان يبحث
عنها في هذا العلم الاعلى وهذا التوهم وان كان ظاهر الدفع بانه ولو فرض ان هذه الامور
ليست صفات بل ذوات لكن البحث عن اثبات وجودها وانه من اي نحو
من انحاء الوجود واقسامه لا يمكن ان يكون في ساير العلوم الحكمية ولا ايضا يمكن ان يقع
في علوم فرض ان تلك الامور موضوعاتها اذ لا يمكن ان يبحث عن وجود موضوع علم وكيفيته
الموضوع في ذلك العلم فلا بد ان يقع في علم آخر ولا يصلح لذلك سوى هذا العلم المتكفل لموضوعه
الموجود لكن الشيخ نزل عن هذا وذكر انها ليست من الذوات بل من الصفات
والعوارض هذا ومقصوده من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد
ودفع التوهمات المتضادة للحق اي ليست مما لا وجود لها الا وجود
الصفات الذاتية للذوات المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة
حتى لا يتعلق الا استيناف بحث عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها

على ذلك

على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت ان العالم جملة
الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشأ هذا الوهم هو كون ان
الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي متميز عن وجود الموضوعات والذوات
فيتوهم انها على تلك الذوات وقد بين الفرق بينها وبين ساير الاعراض بان وجود ساير
الاعراض غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها
في الخارج لكن غيرها في الذهن لانها من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة
عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه
يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها انحاء الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان
باي اعتبار كان لان بالعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود الذوات
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من كون غرض الشيخ دفع التوهم الذي قرره ليس ببعيد جدا
لكن ما ذكره اولا في تفسير العبارة اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الصفات
الذاتية للذوات المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة لا يفهم معناه
ولا يظهر استقامته وكان النسخة التي وقعت اليه مغلوطة اذ يكون مراده بالصفات
الذاتية الذاتيات حتى يكون المعنى انها ليست مما لا وجود لها الا وجود الذاتيات التي جعل لها
وجود الصفات والعوارض وكذا لا يظهر ايضا وجه اشعار عبارة الشيخ بما ذكره امرا
من انه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها انحاء الوجود ولا ادري انه على ما حمل عبارة الشيخ
واستنبط منها هذا الاشعار **قوله** ولا ايضا من الصفات التي يكون لكل شيء اه
لعل الغرض منه دفع توهم ان هذه الامور لعلها يكون من عوارض كل شيء وح يجوز ان يكون
تلك الامور موضوعات لهذا العلم ولا حاجة الى جعل الموجود موضوعا وقد قيل انه ليس
ولا واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام ونحوهما حتى لا يحتاج
الى الكشف عن اثباتها وتحديدها وتنويعها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة
انتهى ولا يخفى ان كون الشيء من الامور العامة لا يستلزم كونه بديهيا غير محتاج الى اثباته ان
الا ان يقال لما كان اكثر الامور العامة او اكثر منها كذلك فيكفي هذا التوهم ويمكن ايضا
دفع هذا التوهم بانه سلمنا ان شيئا منها واثباتها بديهية لكن البحث عن نحو وجودها وكيفية

لانه ان كان كذلك ولابد ان يقع ذلك البحث في هذا العلم ايضا الذي موضوعه الوجود **قوله** ولا يجوز ان
يحصل ايضا مقولة من ان يكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير وقوله
ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من العوارض الذاتية له لعمومه بالنسبة اليه والا لكونها
عوارض في الجملة لا شك فيه **قوله** وانه يجب ان يحمل الموضوع لهذه الصناعة قد اورد عليه
انه مناف لما ذكره في البرهان ان موضوع هذا العلم الموجود والواحد وانت خبير بان الامر فيه
سهل اذ ليس غرض الشيخ انه يجب حتما ان يكون الوجود موضوع هذه الصناعة
بل الاستحسان ولا شك ان الوجود اولى بالموضوعية من الواحد ونحوه وان كان يجوز كون
الموضوع هو الواحد ونحوه فما ذكره في البرهان على سبيل التجويز وما هنا على سبيل الاستحسان
قوله ولانه غني عن تعلم مهيته وعن اثباته اه كان ثمة للوجوه السابقة وتذييل
لها او بدون ذلك لا يتميز موضوعيته ولا يفيد الوجوه السابقة كما لا يخفى وقد قيل
هذا وجه آخر على ان موضوع العلم الاعلى هو الوجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون
امرا عاما شاملا لجميع الموجودات بحقق الذات غنيا عن تعلم مهيته وانيته
ولا يتحقق هذه الاوصاف الثلثة في شيء من المعاني الا في الموجود بما هو موجود فان
غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات او يكون اعم من الموجود
وغيرها فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا ذاتية له انتهى وانت خبير بان وجوب
كون موضوع هذا العلم متصفا بالصفات الثلثة المذكورة ليس امرا بينا حتى يكون
هذا الوجه وجها على حدة بل انما يظهر ذلك بملاحظة الابحاث السابقة فالاولى
جعل هذا تتمة لسابقه كما ذكرنا اذ كل منهما لا يتم بدون الآخر ثم ما ذكره من ان غيره من
المفهومات اما ان لا يوجد اصلا اشارة الى ما مر فيه سابقا من ان الشيء والممكن
العام ونحوهما مفهومات اعتبارية لا وجود لهما وقد مر ما فيه فتذكر **قوله** وبطلانه
الامور التي تلحقه بما هو موجود اه قيل كل ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط
ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فهو لذلك الشيء من عوارضه الذاتية واحواله
الاولية ولا ثانيا في ذلك كعدم اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض
اجلة المتاخرين وبسبب كلام الشيخ لا التناقض حيث قال ان ما يلحق الشيء لا من

اخص

اخص فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل الوضع الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط
ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض لامر اخص اذ توهم ان كل ما
يعرض الشيء لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وليس كذلك لان الفصول المقسمة للجنس
واحد كفصول الحيوان من الناطق وغيره كل واحد منها عارض لذلك الجنس لذاته مع كونه اخص
منه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كل ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا
على ان يصير نوعا خاصا من انواعه لا بد ان يكون لازما لذاته فما نسبه الى التوهم لا يكون توهما
فكان الصواب ان يقال الوضع الذاتي هو ان لا يحتاج الى فرض وجود منه له الى ان تخصيص وذلك
لا ينافي كونه اخص واما ثانيا فلان الالهي يبحث عن العدد والمقدار وعن العقول وعروض
العدد والمقدار للموجود يتوقف على ان تخصيص بالكم المنفصل والمتصل اللذين
هما نوعان من الموجود وعروض العقل يتوقف على ان تخصيص بالجوهر الذي
هو ايضا نوع منه فيلزم ان لا يكون تلك الابحاث بحثا عن العوارض الذاتية
لموضوع العلم ولما كان المقام لا يصفو عن شوب شبهة واشكال فلا بأس
ان نبسط الكلام لايضاح الحال وازالة الاشكال حسبما يسع المجال ولا نبالي
بان يؤدي الى الاطناب او ينجر الى الاسهاب وانه هو الموفق للصواب
فنذكر اولا ما ذكره القوم ثم نبين ما هو الاقرب الى الصواب في نظرنا القاصر
قال عامة الحكماء المتاخرين في الكتاب قرر ان الشيخ جعل الاقسام
الى الانواع من الاعراض الذاتية على ما سيظهر من تقسيم الى اقسامه واحوال تلك الاقسام
لا لكل من تلك الانواع وان اطلاق الوضع الذاتي على كل واحد من الانواع مسامحة واستشكلوا
واوردوا الايراد بوجوه احدها ان الانقسام الى الخط والسطح انما هو بتوسط انقسام
الى الكم وانقسام الكم الى المتصل فلم يكن انقسامه الى الخط والسطح والجسم عرضا ذاتيا
اولا مع ان اثبات وجود ثاني وظايف هذا العلم وثانيها ان انقسامه الى الكلي
والجزئي بتوسط انقسامه الى المعقول الثاني الذي هو منطق وثالثها ان كلا واحد
من الوحدة والكثرة والقوة والفعل انما يشمل الموضوع مع مقابله كما ان كل واحد
من الانواع كذلك فما فصل فجعل في الصورة الاولى الوضع الذاتي هو الانقسام

بل منها خ انتهى كلامه وههنا ابحاث الاول ان ما قرره الناظرون من ان الشيخ
جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية غير ظاهر بل الظاهر انه جعل نفس النوع
منها وما ذكره من ان الموجود لا يحتاج الى ان ينقسم الى الجوهر والكم والكيف الى انقسام
قبلها لبيان انها انواع اولية للموجود ولا ثبوت لذلك اصلا بان ايراده جعل الانقسام
من الاعراض الذاتية وثانيها انهم بعد ما قرروا ان الشيخ جعل في الصورة الاولى
الوصف الذاتي هو الانقسام وفي الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس الوصف
الذاتي على ما مر في جوابه عن الايراد الثالث فلا يتجه ح ايرادهم الثاني بان
انقسامه الى الكلي والجزئي بتوسط انقسامه الى المعقول الثاني وهو ظاهر الا
ان يقال ليس مرادهم ان الانقسام ليس عرضا ذاتيا لانه بتوسط انقسام اخر بل انما جعلوا
كون الانقسام اليهما بتوسط الانقسام الاخر دليلا على ان عروضهما ليس اوليا وبالذات
بل بتوسط عروض المعقول الثاني لكن على هذا لا مدخل في جوابه لما قالوا ان الشيخ
في هذا القسم جعل نفس الكلي والجزئي عرضا ذاتيا لان المورد لا ينكر ذلك الا ان ذكره
بقاله
للتوضيح والاستطراد وحاصل الجواب ما ذكروه بعده من قولهم وهما يوصف بهما الموجود
من غير احتياج اه وسيجي بسط القول في هذا الجواب ان شاء الله تعالى وثالثها انه
بما ذكرنا من انه لا يظهر من كلام الشيخ انه جعل الوصف الذاتي في الصورة الاولى
الانقسام اندفع ايرادهم الثالث ولا حاجة الى ما ذكروه في الجواب مع ما فيه من
التكلف ورابعها ان ما ذكروه في الجواب الاول ليس بمستقيم اذ لا مدخل في المقام
لان تعرض الشيخ لان الانقسام الى الاجناس عرض اولي مع كون الانقسام
الى ما تحتها عرضا ذاتيا وكان الكلام في الوصف الذاتي فالظاهر اذن من سياق الكلام
ان غرضه من نفي الاحتياج في انقسام الموجود الى الجوهر والكم والكيف الى انقسام
قبله ان يبين انه من الاعراض الذاتية المطلوبة في العلم حتى يصح جعله من مطالب
هذا العلم سلمنا ان غرض الشيخ ما ذكروه لكن خلاصة الايراد باق بحاله لان
الشيخ ذكر ان مطالب هذا العلم الامور التي تلحق الموجود بما هو موجود من غير شرط
فاذا كان التقسيم الى الانواع مشروطا بالتقسيم الى الاجناس فلم يصح ان يكون

الى الانواع وفي الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس الوصف الذاتي ثم اجابوا بما استحسنه
وارتضاه ونوه لبعض اجلة المعاصرين القاصرين فقالوا الجواب عن الاول
ان الموجود كما يصح انقسامه الى الاجناس يصح انقسامه الى ما تحتها والشيخ بين ان
الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم منه ان لا يكون الانقسام الى ما تحتها عرضا
ذاتيا واجابوا عن الثاني بان الشيخ في هذا القسم جعل نفس الكلي والجزئي عرضا
ذاتيا وهما يوصف بهما الموجود من غير احتياج الى ان يصير خلقيا او تعليميا او طبيعيا
وعن الثالث بان السائل على سبيل التقابل ما يكون سائلا مع مقابل واحد
واقول الصواب عندي ان ليس شيء من الرد والايرادات والكل مبني على سوء
فهم المراد والذي احسب والله اعلم ان الشيخ لم يجعل الانقسام الى الانواع عرضا
ذاتيا بل اشار الى ان البحث عن المقولات بانواعها بحث عما هو بمنزلة انواع
الموضوع وهو الموجود وفي كل علم يبحث عن انواع الموضوع وانواع انواعها
او عما هو بمنزلتها لا لخصوصهما بل من حيث انه عام فيكون البحث عن احوال
الموجود المطلق والبحث عن الكلي والجزئي واحوالهما بحث عما هو بمنزلة الاعراض
الذاتية للموضوع وتقرر في البرهان انه قد يكون موضوع المسئلة او ما هو بمنزلته
عرضا ذاتيا لموضوع العلم واما ان المقولات بانواعها بمنزلة انواع الموجود
والكلي والجزئي واحوالهما اعراض ذاتية فقد اوضحنا في كتابنا رياض الرضوان
باوضح بيان والان اشير الى وجه مقنع فاقول ان الجوهر والعرض اعتبر
حدهما الاسمي معنى الموجود فقيل العرض هو الموجود في موضوع والجوهر هو
الموجود لا في موضوع ولا يخفى انهما بهذا الاعتبار يصيران بمنزلة نوعي الموجود
وانواعهما كانواع انواعه بخلاف سائر ما جعله بمنزلة الاعراض الذاتية فانه
لم يعتبر في حدودها الاسمية ولا في حدودها الحقيقية معنى الموجود ولا يخفى انه بما
حققناه ظهر رد الايرادات كلها واما الاجوبة التي نقلناها فمع ما فيها
من التكلفات والتعسفات مبنية على مقدمات ممنوعة ومدعيات
باطلة مفسدة وبعد الاغماض والاعراض عن التوضيح والاعتراض لا يكاد يتم

ان

لان الوجود كما يصح انقسامه الى الاجناس يصح انقسامه الى الانواع ايضا كذا لان الانقسام ح

لطالب العلم ولا ينفع ما ذكره في الجواب ولو اراد وان الجواب الاول ليس مشروطا
بكون ذلك الشيء خاصا بتقدير صحته كان هذا كافيا في الجواب ولم يحتج الى ان الشيخ اراد
ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم ان لا يكون الانقسام الى ما تحتها عرضا
ذاتيا وحاصلها انه على ما حققه علماء الحكماء لا يندفع الايرادات كلها بما ذكره لكن
حاصل ما حققه ان الاول ان غرض الشيخ ليس ان انقسام الموجود الى الانواع عرض ذاتي
له بل ان البحث عن المقولات بحث عن انواع الموجود لان المقولات انواع له ومن
المقرر ان في العلوم قد يبحث عن نوع الموضوع وكذا البحث عن الكلي والجزئي ونحوهما عن عوارضه
الذاتية لانها من عوارضها الذاتية وقد تقرر ايضا انه قد يبحث في العلوم عن احوال
العوارض الذاتية لموضوع العلم فهذان البحثان صح ان يكون من مقاصد هذا العلم وليسا
باجنبي عنه وانت خبير بانه يجود بهذا الاكتب مادة الاشكال اما اولا فلان الاشكال
الذي كان باعتبار ان الكلي والجزئي ونحوهما ليست من العوارض الذاتية للموجود باق
بحاله ولم يندفع بما ذكره وهو ظاهر فيحتاج الى الجواب كما مر واما ثانيا فلانه قد خلط
البحث عن العوارض الذاتية لنوع موضوع العلم وعوارضه الذاتية بالبحث
عن وجود نوعه وعوارضه الذاتية والكلام ههنا في البحث الثاني فانه لا يجوز
انه قد يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او عوارضه الذاتية بان
يجعل النوع او العوارض الذاتية موضوعا ويثبت له احوال هذا اما جوزه
وما نحن فيه ليس كذلك اذ الكلام في انه يبحث في هذا العلم عن وجود الجوهر والكم
والكيف مثلا ولا يمكن ان يكون المسئلة ان الجوهر او الكم موجود للوجوه الثلثة
التي نقلناها عن الحكماء نعم عندي ان قول الشيخ وسيتبين لك
عن قريب ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون الا في هذا العلم وح لا بد ان
يجعل المسئلة ان الموجود جوهر مثلا اذ الموجود المنقسم الى كذا وكذا لا بد
ان يثبت ان الجوهر او الانقسام عرض ذاتي للموجود حتى يتم الكلام فظهر ان ما حققه
لا يسمن ولا يغني من جوع ويرد عليه ايضا انه ان كان مراد الشيخ ما ذكره لما كان
لنوعه لان انقسام الموجود الى الجوهر والكم والكيف لا يحتاج الى انقسام

بحث ح

كون

كونه اذ لو كان تلك الامور نوع النوع ايضا لما كان مخلا بالمقصود اذ كما انه يصح ان يجعل موضوع
المسئلة نوع موضوع العلم كذلك يصح ان يجعل نوع نوعه كما مر ويرد ايضا ان حاصل ان يحصل
الاشكال بمعنى ان العرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم ان كان المراد به انه يلحق الشيء من حيث
شرطا اصلا كما هو ظاهر كلام الشيخ ههنا فيلزم ان يكون لازما للموضوع ولا يجوز ان يكون اخص منه
فيشكل الامر في المحمولات الخاصة كالجوهر في بحثنا هذا وغيره مما لا يحصى ولو قيل ان الجوهر ليس
محمولا بل الانقسام مردد ان الانقسام الى الانواع التي تحت الاجناس فلا يكون ايضا عرضا
ذاتيا ويبطل ايضا تمثيل الشيخ للعرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط على ما سبق
سابقا عن بعض اجلة المتاخرين ولو كان المراد به انه ما لا يحتاج الموضوع في لحوقه له الى
ان يتخصص ولا ينافي ان يكون اخص فيرد ان انواع الجوهر والكم مثلا تحتاج الموجود
في لحوقها له الى ان يتخصص وكذا الكلي والجزئي ونحوهما الى غير ذلك مما لا يحصى في هذا العلم
وفي ساير العلوم ولو اريد انه لا يحتاج الى ان يتخصص تخصصا عرضيا كتخصص الجسم
باستعداد الحركة والسكون وبدن الانسان بخلقة الصحة والمرض وبذلك يفرق بين كون علم
جزء العلم وبين كونه فرعا له بان يقال الاحوال التي يعرض موضوع علم مع التخصصات الذاتية
كلها داخلة في العلم وجزء منه كاحوال النبات والانسان والحيوان بالنسبة الى علم
الطبيعي وما كان عارضا له بعد تخصص عرضي فهو فرع وتحته كالطب الذي يبحث عن احوال بدن
الانسان من حيث الصحة والمرض فان هذه الخلقة لما كانت عرضية بالنسبة الى بدن الانسان
كان العلم الباحث عن احواله من هذه الحيثية فرعا للطبيعي لا جزءا ولذلك جعل الطبيعي ايضا
فرعا للالهي لا جزءا منه لان تخصص موضوعه بامر عرضي فيه مع قطع النظر عن ان مفهوم الموجود
الذي هو موضوع الالهي ليس تخصصه بالجسمية تخصصا ذاتيا وبناء الكلام على انهم جعلوا المقولات
بمنزلة الانواع للموجود وانواعها انواع انواعه كما اشار اليه الشيخ وصرحوا عليه في هذه المباحث
نقول ليس موضوع الطبيعي الذي كان تخصصه بامر عرضي وح يكون الاحوال المبحوث عنها ثابت
داخلة في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود بل فرعا له لكن موضوع الرياضي الذي هو المقدار
المجرد او مع المادة ليس تخصيصه تخصيصا عرضيا بل تخصيص الموجود لا حد ينتهي الى تخصيص
ذاتي على ما صرحوا عليه ههنا فيلزم ان يكون الرياضي داخلا في العلم الالهي لا فرعا تحته وايضا

بشرط الانقسام الى الاجناس ح

ذلك ح

يلزم ان يكون مباحث الكلي والجزئي ونحوهما خارجا عن هذا العلم لان عروضهما لا يحتاج الى تخصص
الموجود بالمعقول الثاني وهو تخصيص عرضي على ما هو المتعارف فيما هنا ولو قيل ان المراد
بالعرض الذاتي هنا ما هو مصطلح البرهان من كونه داخلا في حد الموضوع او كون الموضوع
او جنسه داخلا فيه فلا يستقيم ايضا اذ كثير من محمولات العلوم بل اكثره على ما نظن
ليس كذلك مثلا فيما نحن فيه الكلي والجزئي ونحوهما ليس كذلك اذ ليس شيء منها داخلا في
حد الموجود ولا الموجود او جنسه داخلا في حدودها وكذا لا يمكن ان يكون المراد بالعرض
الذاتي العرض الاولي اي ما لا يكون له واسطة في العروض كما لا يخفى والذي يخطر بالبال
في حل هذا الاشكال ان هذه المباحث المتعلقة بالموضوع وعوارضه الذاتية
وافراد بعض العلوم عن بعض ليست مباحث عقلية كان بناؤها على مقدمات
قطعية وقياسات يقينية بل هي مباحث اصطلاحية وبناؤها على مقدمات
استحسانية وعلى هذا نقول اذا كان معنى موضوعا وكان له انواع واقسام وكان
بعض انواعه واقسامه مما ليس له احوال كثيرة وعوارض غفيرة ومباحث متشعبة
ومطالب متفننة وكان بعض انواعه مما له ذلك اما مطلقا او مقيدا بقيد فح كان الا
ان يجعل احوال البعض الاول من جملة العلم الذي موضوعه ذلك المعنى واحوال البعض
الثاني علما آخر (?) افرادها بحثه فالقوم كانهم صنعوا كذلك في هذا الان في تلك المباحث
على ذلك مثلا الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي له انواع واقسام كثيرة ووجدوا
بعض الاقسام منها ذا مباحث كثيرة كالجسم الطبيعي مقيدا بالحركة والسكون والعدد
والمقدار من دون تقييد والنفس الناطقة من حيث كونها مبدأ للاعمال او الافعال
من حيث يؤدي الى صلاح المعاش والمعاد والمعقولات الثانية من حيث يوصل
الى المجهولات فجعلوا كلا من هذه المباحث علما برأسه وافردوه عن العلم الذي موضوعه
الموجود ومباحث بعض الاقسام الاخر لما لم يكن كذلك ادرجوها في ذلك العلم فلذلك
صار مباحث المفارقات ونحوها من جملة ذلك العلم وقس عليه حال الطبيعي
والطب فان بعض انواع الجسم الطبيعي الذي هو بدن الانسان من حيث
الصحة والمرض لما كان له احوال كثيرة منهم جعلوها علما برأسه وافردوه عن

الطبيعي

الطبيعي وادرجوه تحته بخلاف مباحث الحيوان والنبات والانسان لان هذه الحيثية
فانهم جعلوها من اجزاء الطبيعي فح فالعرض الذاتي لمفهوم الموجود الذي يبحث عنه في العلم الالهي
ح ليس يعرف بانه الذي لا يحتاج الموجود في عروضه له الى ان يتخصص تخصصا صار به موضوع
الطبيعي او التعليمي او الخلقي او المنطقي ولا يضر احتياجه الى تخصص سوى ذلك كعوارض العقل
المحتاج الى تخصصه بالجوهرية وعروض المقدار والعدد المحتاج الى تخصصه بالكم المتصل
والمنفصل وقس عليه حال مباحث الطبيعي مثلا مما كان من العوارض التي تعرض الجسم
الطبيعي من دون حاجة الى ان يتخصص بحيث يصير موضوعا للطب او علم آخر من فروع
الطبيعي كان من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي وكان يجب ان يبحث عنه في الطبيعي
وما كان عروضه محتاجا الى مثل ذلك التخصيص كان خارجا عنه وموضوع العلم الذي ذلك
المخصص موضوعه لا يقال عروض الكلي والجزئي ونحوهما محتاج الى تخصيص الموجود
بالمعقول الثاني الذي هو موضوع علم المنطق فيجب ان يكون البحث عنهما خارجا
عن العلم الالهي لان موضوع المنطق ليس المعقول الثاني مطلقا بل من حيث الايصال
وعروض الكلي مثلا للموجود لا يحتاج الى تخصيص الموجود بالمعقول الثاني مقيدا
بتلك الحيثية بل به مطلقا وعلى هذا ارتفع الاشكال من دون تكلف وكان قول
الشيخ فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص
طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ناظرا الى ما ذكرنا فاحتفظ بهذا فانه يخلصك
من كثير من التشويشات في هذا المقام في كلام الاقوام **قوله** وبعض هذه الامور
هي له كالانواع آه انما قال كالانواع لان عموم الوجود ليس بالنسبة اليها ذاتيا بل عرضيا فانه
مقول بالتشكيك بالنسبة اليها واما كونها بمنزلة الانواع فكان وجهه انها حقائق محصلة
تحصل من تحصل الموجود في ضمنها حقيقة محصلة موجودة فكانها انواع له بخلاف ما سيذكر
بعد ذلك من الواحد والكثير ونحوهما فانه لا تحصل من تخصص الموجود بها وتحصل في ضمنها
حقيقة محصلة موجودة فليست بمنزلة الانواع فيما نقلنا من عبارات الحكماء وجه لكون
هذه الامور بمنزلة الانواع دون الامور التي سيذكرها وقد قيل لو علمت ان فصول الجنس وانواعه
بحسب العشرة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية الى المقولات

وقد سبق

العشر

العشر الى طبيعة الموجود بما هو موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون
من الاعراض الذاتية له وانما قال هي كالانواع ولم يقل انها الانواع لان الوجود المطلق
ليس طبيعة جنسية ولا افرادا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده لان
هذه المفهومات كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية من الامور التي تعرض للماهيات
في الذهن والوجود ليس بماهية ولا ذا ماهية ولا له صورة في الذهن مطابقة له
حتى تعرض له الكلية والجنسية وغيرهما من المعقولات الثانية بل هو الخارجية
لكن نسبته الى الاشياء الداخلة فيه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتخالفة الحقائق ولما كانت
قسمته الى المقولات قسمة اولية تكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان
وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان
وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره وهذه الامور
من الاعراض الذاتية للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو شكل
قابل الابعاد ومقابله انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من ان الوجود لا ماهية له ولا له صورة
في الذهن فانه وراء طور المتعارف ولا السبيل اليه في هذا الفن ولئن سلم انه اذا
لم يكن له صورة في الذهن فكيف يحكم عليه بحكم كما حكم عليه في هذا الكلام بكثير من الاحكام
من كونه بلا ماهية وبلا صورة في الذهن وعدم عروض الكلية والجنسية له وكون نسبته
بالذاتي والجنس وكونه ذا افراد وغير خارج عن حقيقة فرده الى غير ذلك على ان الكلية
ليست الا كون الشيء ذا افراد وان اراد ان الحاصل في الذهن ليس كنهه بل وجهه فعلى
تقدير تسليمه نقول ليس الكلام الا في هذا الوجه الذي نفهمه من الوجود وما نقول من
ان موضوع هذا العلم ليس الا هذا المفهوم ولا شغل لنا بما هو كنهه ومصداقه
ولا شك ان هذا المفهوم مما يصح اتصافه بالكلية ونحوها فقد انهدم بنيان
ما ذكره وما قاله من ان انقسام الموجود الى المقولات انقسام اولي فكانت
عوارض ذاتية له فقد عرفت ما فيه من لزوم عدم كون انواع المقولات التي انقسام
الموجود اليها انقسام ثانوي اعراضا ذاتية فينبغي ان لا يبحث عنها في هذا
العلم مع انه يبحث عنها وقد عرفت وجه الخلاص عنه فتنبه قوله ويعني

بهذه

بهذه كالعوارض اه فيه وجه عدم كون هذه الامور بمنزلة الانواع واما جعلها بمنزلة
العوارض لا العوارض مع ان الحق انها عوارض حقيقة فلعله اراد فيه موافقة القسمين
في التعبير عنهما حيث قال في القسم الاول كالانواع قال هنا كالعوارض وكان هذا
ليس ببعيد من داب الشيخ وعدم مبالاته بامثال هذه الامور او نقول ان المتبادر
من العوارض ان يكون امرا حقيقيا متحصلا والموجود لما لم يكن كذلك وكان هذه الامور
بمنزلة العوارض له وقد قيل كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون
غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع مع كون الجميع مما يصدق عليه الموجود
لانه من دقيقه وخصوصية اما كونها كالعوارض وليست بعوارض فلما سبق من انها ليست
من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولان العوارض الذهنية
لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها للماهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل
والاعتبار انتهى ولا يخفى ما في قوله ولان العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما
اما اولا فلان هذه الامور ايضا من الامور الانتزاعية التحليلية واما ثانيا
فلان بعض الامور التي ذكرها الشيخ هو الكلية والجزئية فكيف يصح هذا الكلام
في توجيهه والقول بان ما ذكره الشيخ هو الكلي والجزئي لا الكلية والجزئية
فلعل الاولين من الامور التحليلية الانتزاعية عنده دون الاخيرين وعلى
هذا يندفع الايراد الثاني ايضا مما لا يخرله محصلا وليت شعري لم لم يقل بهما
ايضا على نحو ما ذكر في سابقه لان الوجود لما لم يكن له صورة في الذهن فلا يوصف
بالكلي والجزئي ونحوهما حقيقة فلذا قال انها بمنزلة العوارض ولعله لعدم جريان
هذا الوجه في الواحد والكثير والقوة والفعل اذ ليست من العوارض الذهنية لم يتوجه
لهذا الوجه هنا فتامل قوله والقائل ان يقول اذا جعل الموجود اه
قال غياث الحكماء اقول للقائل ان يقول وجه ورود هذا الايراد
غير ظاهر فان الموضوع هو الموجود مطلقا على ما قرره وظاهر ان اثبات مبادي
الموجودات الخاصة ليس اثبات مبادي الموجود المطلق نعم ان لزم البحث
عن مبادي الموضوع الممنوع فلزوم الامر الممنوع ممنوع ولا يذهب عليك انه ليس هو

بهذا

الجواب الذي اشير اليه بقوله ثم المبدأ ليس مبدأ للوجود كله اه وفيه بعد بين بين الاريب
ثم اقول لتوجيه السؤال وتحريره وجوه منها انه اذا كان لعلم موضوع له افراد لم يجز اثبات
وجود جميع تلك الافراد في ذلك العلم لاستلزامه اثبات الموضوع اذ لا وجود له الا في تلك
الافراد ولعله اراد بالموجودات في قوله لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات
من جميع الموجودات حسبما يفيده الجمع المحلى باللام فيتم التقريب ويظهر وجه قوله
لان البحث في كل علم عن لواحق موضوعه لا عن مباديه وبهذا يظهر وجه الجواب الذي
اشار اليه ثانيا بقوله ثم المبدأ اه انتهى ولا يخفى انه يمكن ان يقال ان كل علم له موضوع
كما يكون البحث عن افراد ذلك الموضوع اما كليا او جزئيا ما على ما تقرر ان القضايا
الطبيعية ليست بمعتبرة في العلوم فهذا العلم مثلا لما كان موضوعه الموجود المطلق
كان مسائله اما كل موجود كذا او بعض الموجود كذا وعلى هذا فالظاهر ان قولهم ان في
العلوم لا يبحث عن مبادي الموضوع بل عن لواحقه يراد به انه لا يبحث عن مبادي افراده
التي هي موضوعات المسائل بل يبحث عن لواحقها التي هي محمولاتها فاتجاه الايراد
ح ظاهر سلمنا ان مرادهم انه لا يبحث في العلم عن مبادي اصل الموضوع ومفهومه لكن نقول
ان مفهوم الموجود ايضا من الموجودات غاية الامر ان يكون موجودا ذهنيا فاثبات
مبادي الموجودات في هذا العلم يستلزم اثبات مبدأ مفهوم الموجود ايضا اذ
ليس اثبات مبدئية تلك المبادي مختصا بالموجودات الخارجية بل هي مبادي للموجودات
ذهنية او خارجية فيلزم الامر الممنوع ومنعه غير مسموع ولو فرض ان البحث عن الموجود
ليس باعتبار وجوده الذهني وان اثبات مبادي الموجودات مختص بالموجودات
الخارجية فلا شك ان كون الخارج ظرفا لنفس الوجود بمنزلة وجود خارجي له و
البحث عنه لا بد ان يكون بهذا الاعتبار ان لم يكن باعتبار اعم منه وظاهر ان المبدأ مبدأ
لذلك المعنى ايضا اذ بسبب الواجب تعالى صار الخارج ظرفا لنفس مفهوم الموجود
وكما لم يصح اثبات مبادي الموضوع بحسب الوجود الخارجي اي كون الخارج ظرفا
لوجوده مثلا في العلم كذلك لا يصح اثبات مبادي الموضوع بحسب كون الخارج ظرفا
لنفسه ايضا اذا كان البحث عنه بهذه الجهة اذ العلة مشتركة والتوقف مشترك

فظاهر هذا

فظاهر هذا ايضا يتجه الايراد وعلى التقدير الثاني لا يتجه ما ذكره من عدم اتجاه الايراد ولا يخفى انه على
الوجه الثاني لا يتجه الجواب الثاني من الشيخ اذ المبدأ وان لم يكن مبدأ لكل الموجودات
لكن لا شك انه مبدأ لمفهوم الموجود باعتبار الوجود الذهني وباعتبار كون الخارج ظرفا
لنفسه بل باعتبار الوجود الخارجي ايضا عند من يقول بوجود الوجود في الخارج
فح لا يتم الجواب فالاولى ان يقال ان الشيخ لعله لا يرى هذا الامر مفسدة بل المفسدة عنده اثبات
مبادي افراد الموضوع اذ هي الموضوع الحقيقي في المسائل ولعله لا يخلو عن تكلف او يقال ان السائل
والمجيب لما كان ذهنهما لم يتوقف بمقصوده فلعله كان سؤاله على النحو الاول لا على النحو الثاني
وكانه لم يتفطن بهذا النحو من السؤال وسنذكر ان شاء الله تعالى الجواب عن هذا النحو ايضا هذا ثم
نقول ان في توجيهه وتحريره الذي ذكره للسؤال خبطا ظاهرا لان ما ذكره من ان المستلزم للمحذور
الممنوع هو اثبات جميع افراد الموضوع وظاهر ان اثبات مبادي جميع الموجودات لا يستلزم
اثبات جميع افراد الموجود بل هو اثبات لبعض افراده التي هي تلك المبادي ولا محذور اذ يجوز
ان يكون البعض الآخر غير محتاج الى الاثبات بل يكون بديهيا فلم يلزم اثبات وجود الموضوع
الذي هو المحذور الممنوع لا يقال ان اثبات مبادي جميع الموجودات يستلزم اثبات
جميع الموجودات اذ العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب على ما هو المقرر
عندهم فاذا كان اثبات مبادي جميع الموجودات بالبرهان يلزم ان يكون اثبات
جميع الموجودات ايضا بالبرهان ضرورة توقف اثباتها على اثباتها لانا نقول
قد خصصوا هذه المقدمة بالمحسوس والبديهي وظاهر ان كثيرا من الموجودات محسوس او بديهي
فلا حاجة في العلم بوجوده الى العلم بوجود مبدائه هذا وقد قيل ايضا في المقام منشأ هذه الشبهة
اما الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي والطبيعة
على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون الطبيعة
من حيث هي هي ذات مبدأ ولا ايضا يلزم ان يكون الطبيعة على الاطلاق
علة ومعلولة لتقدم الواحد بعينه على نفسه فان من شرط التناقض وحدة الموضوع
وحدة بالعدد لا بالعموم انتهى وبما قررنا ظهر ما فيه ايضا ثم لا يخفى ان قوله ولا ايضا
يلزم اه مما لا دخل له بالمقام بل كان الصواب ان يقول ولا ايضا يلزم كون

الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ لكن الطبيعة من حيث هي هي ايضا ذات مبدأ ولعل
النقل بهذا بناء على الظهور ولما ظهر من كلامه ان الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ
وكان الظاهر ايضا انها مبدأ فيتوهم في المقام دور فتوهم لدفعه هذا القول ولا يخ
عن بعد قوله والجواب عن هذا ان النظر في المبادي اه قيل هذا هو الجواب الحق
المبني على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق
بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من العوارض له لانه لا يمكن تحققه وثبوته
مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا
على وجه الافتقار الى مبدأ وكون الموجود المطلق مبدأ وذا مبدأ لا يستلزم كون الشيء
الواحد بعينه مبدأ فاعليا لنفسه ولا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود مطلق
مفتقرا الى مبدأ ولئن كان الموجود المطلق ذا مبدأ والفرق بين الاعتبارين مما سيظهر
في مباحث الماهية واما كونها من العوارض المختصة به لان العوارض العامة له خلافه
لا شيء تحققا اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدأ فاعليا او غائيا او ماديا او
صوريا لحوقا اوليا ويلحق بتوسط للموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض
العامة له واما كونها من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقها اما بتوسط امر اخص فان
كون الموجود فاعلا او غاية وغيرهما من المبادي على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا
طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق الشيء لا لواسطة امر اعم ولا لواسطة امر اخص
فهو عرض ذاتي له والبحث عنه مطلوب في العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادي
بحث عن الاعراض الذاتية للموجود المطلق المطلوبة في العلم الباحث عن احواله وهو العلم
الاعلى انتهى وفيه نظر لان المراد بالموجود المطلق الذي يقول ان البحث عن مباديه بحث عن
لواحقه وعوارضه اما الطبيعة الذاتية المشتركة بين جميع الموجودات او مفهوم الموجود
المطلق المشترك بينهما اشتراكا عرضيا ولا يصح الاول اذ لا طبيعة مشتركة كذلك
ولا الثاني اذ لا يصح ح ما قال انه يمكن تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب
الوجود اذ لا يمكن تحقق هذا المفهوم مطلقا من دون مبدأ في الواجب تعالى ايضا
مفتقر الى الواجب تعالى الا ان يكون الموجود المطلق عنده معنى آخر غيرهما بناء على اصوله

اذ تحققه في الواجب صح صح

وعقايده

وعقايده التي يعود بها ويكون مخالفا لما هو المتداول عند الجمهور وايضا الظاهر ان كون المبدئية
عارضة للموجود المطلق لا ينفع الا انه يمكن تحققه بدون افتقار كما في الواجب تعالى اذ لو فرض
معاذ الله صحة التسلسل وعدم الانتهاء الى الواجب لكان كون المبدئية عارضة للموجود
المطلق باقيا بحاله كما سيعرف به ايضا هذا القائل نفسه ويؤيد هذا او مما يؤيد
ايضا ان نظر الشيخ ليس الى هذا انه لم يقل ان ذا المبدئية عارض للموجود بل قال ان المبدئية
عارضة له وكلام هذا القائل انما يستقيم على تقدير كون الكلام في ذي المبدئية لا المبدئية
كما لا يخفى فالصواب في توجيه كلام الشيخ بحيث يطابق ما ذكره نفسه من ان المبدئية ليست
مقومة للموجود وهو ظ ولا يمتنع حصولها فيه وهو ايضا ظ فيكون من عوارضه ولواحقه
ولا حاجة الى انه يمكن تحققه بدون المبدأ اصلا وانت خبير بانه لا يختلف الحال ح سواء
فرض الكلام في المبدئية او ذي المبدئية بهذا ثم جعله كلام الشيخ جوابا مبنيا على وفق ما جعله
غايات الحكماء ايضا كما ظهر مما نقلنا عنه منظور فيه ايضا اذ الجواب الاول
لا يكاد يحسم مادة السؤال اذ السؤال كان حاصله ان البحث عن مبدأ الموضوع غير صحيح
فالجواب بان المبدئية او ذا المبدئية عارض من عوارض الموجود ومن لواحقه لا يجدي
في المقصود اذ على اي وجه كان وقع البحث عن مبادي الموضوع والنحو الذي منع
عن مبادي الموضوع لا يلزم ان يكون بعنوان ان مبدأ الموضوع موجود كيف وليس مقصود
في شيء من العلوم ان يكون البحث عن مبادي موضوعه بهذا النحو اذ ليس الوجود محمولا في علم
حتى يتطرق هذا الاحتمال فيه فيحتاج الى المنع منه بل لو فرض اثبات مبادي الموضوع
في علم لكان ايضا بهذا النحو ان الموضوع او فرده كذا او نحوه فظهر ان كون المبدئية
او ذي المبدئية عارضا من عوارض الموجود ولاحقا له فاندفع كون البحث الواقع في هذا
العلم بحثا عن اثبات مبادي الموضوع الذي هو الممنوع منه فلا بد من ان يتمم بان جعلوه
جوابا ثانيا بان يقال الممنوع من هذا البحث على وجه خاص وما هو الواقع فيما نحن
فيه هذا البحث على وجه آخر كما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى فان قلت فعلى هذا
اي حاجة الى ما جعلوه جوابا اولا قلت الحاجة اليه ظاهرة اذ صحة هذا البحث
في هذا العلم انما يتوقف على امرين احدهما كونه بحثا عن العوارض الذاتية حتى يصح البحث

ذا مبدأ ه

عنه في العلم والشيخ علم كونه بحثا عن مبادي الموضوع لما تقرر عندهم من المنع عنه وقد تأمل في بادي
النظر لان هذا البحث ينشئ منه الارتباط فلزم ان يعين اذ ليس كذلك بل يحقق الارتباط
فيه جميعا مادام لا يوجب لانه في الحقيقة بحث عن المبدئية والمبدأ به عارضة من عوارض
الموجود ثم ذكر انه لا قول لان البحث عن مبادي الموضوع الذي هو الممنوع عندهم وابدأ اظهر
على تمامية الجواب الشيخ ايضا وهو من الاول فافهم **قوله** تلحق عنه لحوقا اوليا
هذا مشعر بان المراد بالوصف الاولي هنا ما لا يكون له واسطة في الوصف **قوله**
ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله اه حاصله ان ما منع عنه في العلم اثبات مبادي جميع ما فيه
من موضوعات المسائل اما بعضه فلا وما نحن فيه كذلك اذ المبدأ الذي يثبت
في هذا العلم ليس مبدأ لجميع الموجودات بل لبعضها وهو لا يجري في اثباته كما هو الشائع في سائر
العلوم وقد عرفت سابقا ان البحث لو كان بعنوان انه لا يجوز ان يبحث عن اثبات
مبادي افراد الموضوع فهذا الجواب يستقيم اما اذا كان البحث انه لا يبحث عن مبادي
اصل مفهوم الموضوع فلا يستقيم هذا الجواب اذ هذا لازم في هذا العلم ولا مجال للانكار
فلا بد في الجواب ان يقال ان الممنوع هو البحث عن مبادي جميع افراد الموضوع لا عن مبادي
اصل الموضوع لكن فيه تكلف اذ الظاهر انه لا فرق بينهما فاذا كان الاول ممنوعا
يلزم ان يكون الثاني ايضا كذلك والحق الذي لا محيد عنه ان يقال انك قد عرفت سابقا ان
بناء ما يذكرونه في مباحث الموضوع من كيفية البحث عنه وما يتعلق بالبحث عنه على
الاستحسانات والتعارفات لا الامور البرهانية القطعية وعند هذا اقول
ما يلزم من رعاية التتبع ولا يجوز اهماله انه اذا كان علم يكون فوقه علم آخر فلا بد ان يكون
موضوعه اما بديهيا او مأخوذا بالعنوان المسلم من صاحب علم هو فوقه ثم ان كان
له مبادئ اما فاعلية او غيرها فيجب ايضا استحسانا ان لا يكون البحث عنها في هذا
العلم بل فيما فوقه وكذا اذا كان المبدأ مبدأ لجميع موضوعات مسائل هذا العلم
سواء كان مبدأ لاصل مفهوم الموضوع او لا لا يستحسن البحث عنه في هذا العلم بل فيما
فوقه واما اذا علم لا يكون فوقه علم آخر كهذا العلم الذي نحن فيه فغاية ما يلزم فيه
ان يكون مفهوم موضوعه بديهيا كالموجود حتى يصح البحث عنه من دون حاجة

لا علم آخر

لا علم آخر واما اذا كان له مبدأ فاعليا او غيره او كان لجميع افراده وموضوعات مسائل علمه
مبدأ كذلك فلا حجر في ان يبحث عنه بعنوان حمل الموضوع موضوعا والمبدئية او ذي المبدئية
محمولا وعند هذا ظهر انه اذا فرض معاذ الله صحة التسلسل وكان لكل موجود له مبدأ لصح البحث
في هذا العلم من تلك المبادي بعنوان ان لكل موجود له مبدأ او نحوه وعند هذا اندفع الاشكال
بالكلية وليت شعري ما بالهم يضيقون على انفسهم في هذه الابواب ويتعبون في
تصحيح مثل هذه الامور التي لا اصل لها سوى الشهرة بينهم لو كانت وهم يتكلفون التكلفات
والتعسفات الواهية ومع ذلك لا يتم الامر بالاجزاء ويبقى الحال مشوشا
مختلا فلم لا يتبعون ما حكم به العقل الصريح فيجوزون ما جوزه ويمنعون ما منعه حتى
يستريحوا عن تلك المتاعب ولا يلزمهم سلوك تلك المذاهب ثم **قيل** في شرح هذا الكلام
هذا الجواب آخر عن ذلك السؤال بناء على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق
بين كون الموجود المطلق ذا مبادي وبين كون الموجود المطلق من حيث كونه موجودا مطلقا
ذا مبادي وهذا التخصيص لا يخلو عن تكلف فان البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم
الكلي انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات
على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المطلق لا على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه
فان كون الموجود المطلق موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادي له من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة
مبادي للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة وكان ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه
فكذلك مبادي الموجودات كلها او بعض منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذي لا مبدأ له هو طبيعة
الوجود من حيث هي هي حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدأ او قطع النظر عن البرهان الدال على بطلان
التسلسل لا عن النهاية لكان البحث عن مبادي الوجود بحثا عن عوارضه والتي يمنع البحث
عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي ماهيته من حيث هي هي لا مبادي افراده وههنا
لم يقع البحث عن مبادي ماهية الوجود المطلق اذ لا مبدأ له ولا ماهية له لانه بسيط
انتهى وقد عرفت حال كونه جوابا آخر ثم ما ذكره من ان البحث عن مبادي الموجودات
وقع على وجه **الاطلاق** لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات مما لا دخل
له في المقام اذ الشيخ لم يقل ان المبادي التي وقع البحث عنها انما هي مبادي لبعض الموجودات

والذي يشمل البحث عنه في العلم مبدء جميع افراد الموضوع ولا يلزم من ذلك ان يكون البحث عن المبادي
بعيدا لكونها مبدء البعض الوجودات وبهذا ذكرنا ما ذكره من العلاوة ايضا لا يحصل له على
ما ذكرنا وايضا لا يظهر ان قوله فان كونه اه تعليل لاي شيء فلعل الفاء للتعقيب والوهن دفع ما يتوهم
ان المبدء كيف يمكن ان يكون من العوارض وايضا قد عرفت انه لا يجد العقل فرقا بين البحث
عن مبدء نفس الموضوع وعن مبدء جميع افراده في عدم جواز البحث عنه في العلم بل الظاهر ان الاشكال
او العدم الجواز لما عرفت من ان المسئلة لا بد ان يكون كلية او جزئية فالبحث في الحقيقة عن الافراد
فمباديها لا بد ان يكون مسلمة ويكون البحث عن لواحقها ثم ما ذكره من ان الوجود المطلق
لا مبدء له انما المبدء لافراده فاه ضعيف على الفهم لان جميع افراد شيء اذا كان
معللا فعدم معللية ذلك الشيء مما لا معنى له الا ان يقال ان عدم معلليته بناء على ان
المعنى الكلي في نفسه لا معنى لاحتياجه الا العلة سوى احتياج افراده وعلى هذا لا يكون شيء من
الموضوعات الكلية مبادي فالقول بانه لا يجوز البحث عن مبدء موضوع العلم لا يرجع الا الى
انه لا يجوز البحث عن مبدء جميع افراده وهو الذي ذكره الشيخ فيبطل ما ذكره القائل والوقف
بين الوجود وغيره في هذا المعنى بان الوجود مصصورية كون افراده معللا مع كونه نفسه غير
معلل لا يجد اليه سبيلا ولعله يستقيم على اصوله التي لا تصل اليه عقولنا ولا وجه ايضا
لقوله ولا ماهية له لانه بسيط اذ لا يلزم ان يقال لا يجوز البحث عن ماهية الوجود حتى يقال
انه لا ماهية له بل في الوجود وايضا البساطة لا تستلزم عدم الماهية اذ لا يعتبر في الماهية التركيب
والقيل ان نفي الماهية لاجل نفي المبدء عنه اذ العلة يكون للماهيات عنده فنقول على هذا
مع كونه خلاف ظاهر العبارة يلزم الاشكال من جهة اخرى لان افراد الوجود عنده ان كانت وجودات
فيلزم ان لا يكون لها ايضا مباد كالمسهر مع انه اعترف بان له مبادي وان كانت
ماهيات فكيف يصح ان يقال ان الماهيات افراد الوجود الا ان يكون هذا ايضا على
اصوله ثم ما ذكره من ان المبادي افراد الوجود وهي عارضة للوجود يدل على انه جعل المسئلة
بعض الموجود عقل مثلا لا ان بعض الموجود مبدء او شيء مبدء او هذا ايضا بل هو الظاهر ويصح
في ايضا ان البحث عن عوارض الوجود لان العقل مثلا عارض للموجود لانه خارج عنه محمول
عليه وهو معنى العارض لكن كان الظاهر من كلام الشيخ ان مراده الشاني فافهم قوله ولو كان

مبدء الوجود كله اه يشمل هذا اذا كان المبدء واحدا او متعددا ثم البحث عنه في العلم
الكلي ان المبادي ليس على هذا الوجه ظاهر فرض قول القائل ان للكل وجود مبدء الم يلزم منه الا انه
لا يكون شيء مبدء النفسه ويشمل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال
وهو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل انه على تقدير
انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما
لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد ذلك ايضا في وجه كون ليس لموجود المطلق من حيث هو موجود
مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولذلك يثبت وجود الواجب بالذات واعترض
عليه بعض معاصريه في الوجه الاول انه على تقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور واقول ان
الدور الذي يستلزمه الوجه المذكور دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف
الشيء بعينه على ما يتوقف هو بعينه ذلك الشيء لاستلزامه كون شيء واحد بعينه سابقا
على نفسه واما الشيء الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل
اذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لا غير والا فلا استحالة في صدق
المتقابلين على موضوع مكور ووحدته وحدته بالمعنى لا بالعدد او لا ترى ان قولك ان الحيوان
يتوقف على المني والمني يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاجة من البيض والبيض من الدجاجة
ليس ادورا الا في اللفظ وكذا قولك ان الحيوان يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا
على المني المتوقف عليه ليس بموجب لتوقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية
فكلا الوجهين غير صحيح وقوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء ان اراد
ان لا مبدء له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه غير نافع لان فرض ان لكل موجود له
مبدء ولا لزم فرض عدم الواجب مع ذلك وان اراد ان ليس للموجود بهذه الحيثية
مبدء فهو غير صحيح اذ الموجود المطلق منقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم
يصدق على كل قسم فالوجود المطلق يصدق على الموجود المعلول والذي لم يصدق
عليه ولا ينقسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله
هذا اذ لو كان واحدا او متعددا اه لا اتجاه له اصلا لان حاصل الايراد الذي كان ان الشيخ اخذ

جوابه بانه يبحث في هذا العلم عن اشياء هي مبادي الموجودات كالواجب تعالى والعقول مثلا
وقد تقرر انه لا يبحث في العلم عن مبادي موضوعه فلا يجوز ان يكون موضوع هذا العلم الموجود
فاجاب الشيخ بان هذه المبادي ليست مبادي لجميع الموجودات والا لزم ان يكون
مبادي لنفسها مثلا اذا كان الواجب تعالى مبدا لجميع الموجودات كان مبدا لنفسه ايضا
والبحث عن بعض افراد الموضوع جايز فقال المحشي عندهذا انه لا وجه لهذا الايراد
عليه والحاصل ان بناء كلام الشيخ على الواقع وان المبادي التي يبحث عنها في هذا العلم
سواء كان بعنوان ان بعض الموجود واجب او عقل مثلا او بعنوان ان بعض الموجود
مبدا او ذو مبدا او الواجب تعالى او العقل مبدا هي المبادي التي مبادي لبعض الموجودات
لا لكلها اذ لو كانت مبادي لكلها لزم مبدائية الشيء لنفسه وهذا اوضح لا سترة به
ولا تحصيل ح لان يقال انه اذا فرض قولنا ان لكل موجود مبدا لم يلزم منه الا التسلسل
لا كون الشيء مبدا لنفسه وهو ظ والعجب انه ظهر من كلامه في الحاشية السابقة انه حمل المسئلة
في هذا المقام الموجود واجب او عقل مثلا مع ان برهم هذا البحث الذي اورده اذا
ح يكون العلة بكثير كما لا يخفى واما ثانيا فلان الاشتباه الذي نسبه الى بعض افاضل
المتاخرين فليس كذلك اذ بناء كلامه على المقدمة التي ادعاها في ذلك المقام وعلى تلك
المقدمة يتم كلامه من غير لزوم اشتباه ولما كان ذكرها ههنا خارجا عن المقصود لم نتعرض
له واما ثالثا فلان الايراد الذي اورده بقوله واقول ليس الا الاعتراض الذي نقله
عن بعض معاصري الفاضل المذكور وليس ايرادا على حدة اذ مراده انه لا يلزم الدور و
المستحيل بل انما يلزم التسلسل الا ان يقال ليس مراده انه ايراد على حدة بل اراد توضيح
ما اورده المورد وتفصيله واما رابعا فلانه مع قطع النظر عن كلام الفاضل المذكور
مبنيا على المقدمة التي اوردناها نقول ان هذا القايل قايل بان الموجود من حيث
هو لا مبدا له فمراد الفاضل المذكور بالموجود المطلق هذا المعنى واذا لم يكن له مبدا
ثبت وجود الواجب بالذات كما ادعاه وما ذكره من انه غير ما يلزم من فرض
ان كل موجود له مبدا ولا من فرض علم الواجب تعالى عن ذلك لا وجه له لانه ما ادعى
ان علام كون الموجود المطلق ذا مبدا انما يلزم من الفرض المذكورين بل ادعى انه لا مبدا

الموجود

الموجود المطلق وبذلك يثبت وجود الواجب وهو كذلك على زعم القايل فلا ايراد نعم طريق
البحث عليه ان يقال انه ادعى ان الموجود المطلق لو كان له مبدا لزم تقدم الشيء على نفسه وهذا اللزوم
تم وان كان الموجود المطلق لا مبدا له لانه لا يلزم من الفرض المذكورين ويمكن دفع البحث
بهذا الوجه ايضا بان الموجود المطلق الذي اعترفتم بانه لا مبدا له يصح ان يقال انه لو كان
له مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الموجود من حيث هو مع قطع النظر عن الفرد اذا كان
له مبدا فلا بد ان يكون ذلك المبدا ايضا موجودا فاما ان يكون عين الموجود من حيث هو او يكون
الموجود من حيث هو حاصلا فيه اذ الموجود بدون هذا المعنى ليس بمقصود وعلى التقديرين
يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يمكن ان يقال ان مثل هذا المفهوم ليس محالا لانه مثل تقدم
الحيوان على الحيوان في المثال الذي اورده ذلك القايل لان التقدم الذي ليس بمستحيل
هو ان يكون تقدم الطبيعة باعتبار فرد وتاخره باعتبار فرد اخر وههنا التقدم والتاخر
في اصل الطبيعة في نفسها وهو ظ ولو قيل مراده ان الطبيعة في نفسها لا تقدم
ولا تاخر فيها فجوابه قوله ح تمهيد بيان ما ذكره ولا بد ان يرجع الى كلام الشيخ فان
قلت تحقق الوجود بهذا المعنى لعله لم يكن بديهيا وكان اثباته بعد اثبات الواجب تعالى
فح لا ينفع التمسك به في اثبات الواجب تعالى قلت اذا لم يكن تحقق هذا المعنى
بديهيا فكيف يجعل موضوعا لهذا العلم الذي يجب ان يكون موضوعه بديهيا فلا بد له
اما من الاعتراف بان موضوع العلم ليس هذا المعنى بل مفهوم الموجود الاعتباري
وح لا يصح ما ذكره من ان موضوع هذا العلم لا مبدا له واما من القول بان هذا المعنى
بديهي وح يرد ما ذكرناه ههنا فافهم قوله بل الموجود كله لا مبدا له اه قيل قد علمت
ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكان كلام المستدل المذكور ماخوذ من ههنا انتهى
اقول قد علمت ايضا ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده قوله انما المبدا مبدا للموجود
المعلول اه قيل قد علمت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدا
لبعض الموجود مبدا للموجود المطلق وان لم يكن مبدا له من حيث كونه موجودا مطلقا
وكذا قوله فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادي
الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه مطلقا فان الموجود مطلقا

مبدءه

ل التقدم

ثم لا انه عن كونه ذا مبدأ لما تحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدأ هو بعض خصوصيات الوجود لا طبيعة الوجود مطلقا انتهى ولا يخفى ان قوله فان المبدأ لبعض الموجود لا يصلح نظائره تعليلا لعدم الحاجة الى هذا التقييد والتخصيص بل يصلح علة لعدم صحة هذا التقييد والتخصيص ثم النظر الذي اورده غير وارد لان مراد الشيخ بمبادئ الموجود مبادئ جميع الموجودات وح لا ايراد ويمكن ان يكون المراد بالموجود مطلقا الموجود المطلق من حيث هو مطلق وح يصح على زعم القايل ان المبدأ ليس مبدأ لذلك ولو قيل ان علم المبدأ مبدأ لذلك لا يتوقف على كونه مبدأ لبعض الموجودات اذ لو كان مبدأ لكلها ايضا لا يمكن ان لا يكون مبدأ للوجود المطلق من حيث هو مطلق على ما ذكر القايل بعينه نقول هذا هو الاعتراض الذي اورده اولا بقوله وعرفت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص اذ يحصل بهذا البس الا ذلك كما صرح به قبيل ذلك وليس اعتراضا عليحدة قوله كساير العلوم الجزئية اه قبل هذا اشتمال عنده لان البحث قد يقع عن مبادئ بعض افراد الموضوع لا عن المبادئ المشتركة لجميع افراده ومثال عنده ما لان البحث قد يقع عن المبادئ المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث حقيقته المشتركة بين موضوعات المسايل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مبادئ مشتركة لكل فرد لكون كل حيوان يتولد اما عن مثله او عن غير مثله وكل حيوان له مبدأ حركة ارادية وذلك المبدأ جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزءا او لا مبدأ مطلق للحيوانات من حيث هو حيوان ليلزم البحث عن مبادئ الموضوع من حيث هو موضوع في العلم الذي بحث عن احواله انتهى وفيه نظر لان كل فرد من افراد الحيوان ذا مبدأ مع كون طبيعة الحيوان المشتركة غير ذي مبدأ لا تفهم اصلا الا ان يكون المراد ان الطبيعة من حيث هي لا تقتضي لكونها ذا مبدأ وغير ذي مبدأ الا باعتبار الافراد وتحققها في ضمنها وقد عرفت انه عند هذا يبطل كلام القايل ولا بد من الرجوع الى كلام الشيخ واما غير ذلك فلا نتصور ولكن الى الآن ما رأينا في كلام هذا القايل من انه يجوز ان يكون كل الافراد ذا مبدأ مع عدم كون الطبيعة من حيث هي كذلك كان محلا على ان كلام في الوجود ولما كان ذاته لنا الوجود لا نفهمه ولا نتصوره وليس حاله حال الماهيات فلعل له توجيها لكن الآن

انتهى ه

ايضا ه

كم نه

قد ادعى حكم هذا الى غير الوجود من الماهيات ايضا الى يعرف ما نه بعضهما العقول والعلم احكاما واحوالهما فزاد تحيرنا وتعجبنا في ان هذا الكلام اي معنى له وبأي وجه يمكن تصحيحه هذا ثم لا يخفى ان ههنا كلاما آخر وهو انه يمكن ان يقال ان البحث عن اثبات المبادئ الذي يبحث في العلوم هو ان يثبت الاشياء التي في الواقع مبادئ للموضوع او جميع افراده واما البحث عن ان الموضوع او افراده له مبدأ او نحو ذلك فلا حاجة فيه ولا ترى يبحث في كتاب الحيوان ان كل حيوان يتولد اما عن مثله او عن غير مثله والجواب الاول من الشيخ لا يبعد حمله على هذا الكن فيه ح ايراد احدهما ان التوفيق بين هذين الامرين كانه لا اشعار له يصلح للتعويل وثانيهما انه غير مفيد في مقامنا هذا اذ لا شك انه يبحث في هذا العلم عن اثبات الاشياء التي هي مبادئ في الواقع مثلا يبحث عن اثبات الواجب تعالى واثبات العقول وليس البحث منحصرا في ان لبعض الموجود مبدأ او ذو مبدأ وهو ظ قوله اذ لهما مبادئ تشترك فيها جميع ما يتحده كل واحد منهما لما قال ان في ساير العلوم والمراد بجميع ما يقصده كل واحد من العلوم اما جميع موضوعات مسايل تلك العلوم حيث ان كل علم يقصد الى موضوعات مسايله ليعرف احكامها او المراد نفس المسايل لانها المقاصد في العلوم واشتراك جميع المسايل فيها باعتبار انها مبادئ لموضوعات المسايل فكان جميع تلك المسايل مشتركة فيها لمدخليتها في الجميع قوله فانا برهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الامور التي فيه هكذا في بعض النسخ الذي رأيناه والاولى ان يكون لما بعده من الامور التي فيها بان يكون ضمير بعده راجعا الى ما وقوله ما هو مبدأ وضمير فيها الى العلوم وعلى ما هو الواقع يمكن ان يقال ضمير فيه راجع الى كل واحد من العلوم وح الاولى ان يكون الضمير المستتر في قوله برهن راجعا الى كل واحد او انه راجع الى ساير العلوم واما ضمير بعدها فالامر فيه اشكل اذ لا مرجع له ظاهرا الا ان يكلف بارادة المبدأ وعلى اي وجه كان الظاهر فيه التذكير الا ان يقال تأنيثه باعتبار لفظها لا انها مؤنثة ولا يخفى عن بعد والظاهر انه من السهو الكتابة وكم من مثله في التصنيفات قوله ونظم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء اه قيل للعلوم اجزاء وجزئيات

للموضوع ه

جميع ه

لا بحث على وجود مبادئها المشتركة كان نظيرا ان يقال بل لهما مبادئ مشتركة فذكر انه يوجد لهما مبادئ مشتركة وفي ضمن ذلك فسر المبادئ المشتركة ايضا بانها الذي تشترك فيها جميع ما يقصده كل واحد من تلك العلوم صح صح

ايضا ه

وفروع فاجزاء كل علم هي العلوم والمسايل التي تحتوي ذلك العلم عليها وجزئياتها هي العلوم
التي موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هي العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع
ذلك العلم انتهى لا يخفى ان ما ذكره كانه اصطلاح غير مشهور اذ لم يعهد الفرق بين الجزئي
والفرع وايضا كون الطب مثلا من فروع الطبيعي لا اشتهارا بحيث لا ينكر الا مكابر
وقد نقل ايضا سابقا عن صاحب القبسات انه عده من فروعه وموضوع الطب
ليس من عوارض موضوع الطبيعي بل من افراده وجعله من العوارض باعتبار اخذ قيد
الصحة والمرض فيه وجه ركيك **قوله** من جهة وجوده متعلق بقوله معلول
ويمكن تعلقه بالاسباب ايضا ولعله اولى لموافقته لما ذكر بعد ذلك بقوله الذي
يعنى عن كل موجود بما هو موجود معلول **قوله** لا بما هو موجود متحرك فقط
او متكم فقط وفي بعض النسخ لا انها موجوداه والاول اصح واولى فيه نوع مخفض
السبب الاول بكونه سببا اول لكل متحرك او متكم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار
طبيعيا او تعليميا فيخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهي انتهى وفيه نظر اما اولا فلان
البحث عن الواجب من وجوده ليس بموقوفه انه سبب اول لكل موجود حتى لو اخذ فيه
انه سبب لكل موجود متحرك او متكم لكان طبيعيا او تعليميا انما هو بما انه ثبت وجوده وثبت
وحدته يلزم من ذلك كونه سببا لكل موجود معلول بما هو موجود معلول واما ثانيا فلانه
اذا اخذ فيه سببا لكل متحرك او متكم كيف يكون بحثا طبيعيا او تعليميا على ما هو راي الشيخ
كما مر من قبيل بهذا ان لزم ما يكون مبدا الجميع بانحوه علم لا يكون البحث عنه في ذلك العلم فانظر
لمراد الشيخ ليس الاسباب الواقع ولزم الاسباب العقلي التي يبحث عنها في هذا العلم
هي الاسباب لكل موجود معلول وكذا السبب الاول المسبب الاسباب ايضا
سبب لكل موجود معلول لا المختص بالمتحركات او المتكمات فافهم **قوله** ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود كالوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية
ونحوها القسم الاول بحث عن اقسام الموجود وهذا عن عوارضه على ما اصطلح عليه سابقا
قوله ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية المتصورية والتصديقية ومن جملتها البحث

معلول

من موضوعاتها ايضا وهذا البحث بعضه عن اقسام الموجود وبعضه عن عوارضه ولا حصر في جملتها
للبحث عن عوارضه اذ الحصر ليس منع الجمع والخلو **قوله** لان مبادي كل علم اخص وكان في بعض
النسخ ولان على ما نقله صاحب القبسات وجعله الاول ظ واما الثاني فالظاهر انه دليل
معتوم على المدلول وهو قوله فموضوعه **قوله** من مسايل في العلم الاعم اي اذا كانت
نظرية **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التي هي له كالاقسام والانواع
حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي بهذا ايضا ما تقدم ما تقدم سابقا كانه
سابقا قيل يريد بيان ان البحث عن مبادي العلوم الجزئية باي وجه يكون وعلى اي كيفية
يقع في هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والذي يبحث عنها في هذا
العلم احوال الموجود المطلق الذي هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادي تلك العلوم
الجزئية مسايل هذا العلم فتبين ذلك وكشف عن وجه الاشكال بان احوال موضوع
العلم الاعلى قد يكون امورا هي كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم
وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الموجود
الى الموجودات وقد علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع بمعنى انه ليس بخارج عن حقايق
الموجودات والا لزم ان يكون جنسا بالحقيقة لانه ليس بهذه كلية كما مر وكذلك
اقسام الاقسام ايضا من العوارض الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة
اولية وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب فان المراد من القسمة
الاولية ان لا يحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج
عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية
والاقسام اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره
والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان كان من
القسم الخارج في بعضها اعم وفي بعضها مساويا وفي بعضها اخص بما خرج من
القسمة الاولى وكانت القسمة في الاول الثلثة الاخيرة ايضا مستوفاه
كالاولى وبالجملة اخصية العارض لا ينافي كونه من الاحوال الذاتية للموضوع
الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث عن احوال ذاتية للموجود المطلق

ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية كانواع المقولات
وانواع انواعها حتى يبلغ التقسيم الى التخصيص تحصل موضوع علم من العلوم سواء كان
ذلك التخصيص نحو التخصيصات والتقسيمات التي لا تحوج بعده تخصيص ام لا
فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود
بما هو موجود يحدث بعد موضوع الطبيعي ولا يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه
قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تعدد او تكم فيصير المخصوص به
اما طبيعيا او تعليميا لا يجوز ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود والبحث عنه
داخلا في العلم الاعلى والثاني كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة
تقسيمه الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم آخر للموجود
يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم المطلق من غير حاجة الى انضمام
عارض غريب كقسمة الموجود المطلق الى كم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم
تعليمي وغيره فالجسم التعليمي مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق
من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان جعله جسما لا يتوقف
على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا
يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق مجعول بجعل واحد موجود بوجود
واحد فاذن لا يكيف فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي لئلا يكون ما هو
اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا العلم يقع البحث عنه فيه
بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل من هذا العلم قسم خاص
يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية صاحب علم جزئي فيسلمه اليه صاحب هذا
العلم وهو يأخذه ويتسلمه منه من غير كد ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث
عن وجود موضوعه وتصور ماهيته والا لكان من تلك الجهة صاحب علم هو فوق
علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وماهيته صار من هذه الجهة عالما الهيا
لا مهندسا انتهى وبهذا المباحث احدها ان ما ذكره من توقف القسمة الاولية
من ان لا تحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته يخرج جميع

بعض

تقسيمات الاجناس الى الانواع اذ في جميعها يحتاج الى لحوق الفصل بالجنس وهو امر خارج عن ذات الجنس
ولعله اراد بالخارج ما لا يكون متحدا معه في الوجود بالذات او اراد انه لا يحتاج في الانقسام الى اقسام
امر خارج بالمقسم كاحتياج انقسام الحيوان الى الابيض مثلا الى قيام البياض الذي هو امر خارج عنه
بخلاف انقسامه الى الانسان فانه لا يحتاج الى ذلك او اراد انه لا يحتاج في الانقسام من الجهة
امر خارج سوى ما انقسم لكن على هذا لا يصح انقسام قسمة الحيوان الى الابيض وغيره ونحوه في القسمة
الاولية لان انقسامه ايضا لا يحتاج الى لحوق امر سوى الابيض بالحيوان من انقسامه في قسمة الجنس
الى النوع من القسمة الاولية الا ان يقال انه لا يحتاج الجسم مثلا في صيرورته انسانا الى ان
يصير حيوانا ويشكل عليه ثانيهما ان حمل القسمة الاولية على المعنى الذي ذكره من الوجهين
الاولين ولئن كان يصح به كون قسمة الجنس الى الانواع وانواع الانواع قسمة اولية
وقسمته الى الاصناف ونحوها غير اولية لكن يشكل ح القول بان انواع الانواع اعراض
ذاتية على ما هو المشهور من معنى العرض الذاتي في مقامنا هذا او هو ما لا يكون لحوقه لامر اعم او اخص
وهو المفيد في المرام لا كون القسم الذي هو قسمة اولية اذ ما هو المؤثر في لزوم كون البحث في العلوم
عن الاعراض الذاتية لموضوعها لا عن الاقسام الاولية له لان كون الجسم انسانا مثلا
يتوقف على كونه حيوانا على راي الشيخ كما صرح به وما ذكره القائل من ان جعل الموجود
جسما لا يتوقف على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا
او لئن فرض صحته ليس موافقا لراي الشيخ والكلام في كلامه وثالثها ان القسم الاولية
باي معنى كان من المعاني المذكورة يخرج عنها قسمة الموجود الى الجسم القابل للحركة والسكون
الذي هو موضوع الطبيعي فلا يكون عرضا ذاتيا له وح يجب ان لا يصح موضوع الطبيعي
في هذا العلم ولا يخفى شناعته ورابعها ان من علم الحكماء قسمة الموجود نحو الجسم القابل
للحركة والسكون الى قسم يكون اخص منه بدون لحوق عارض غريب من تعدد او تكم او نحوه
على ما هو مراده غير مسلم اذ يجوز ان ينقسم الجسم القابل للحركة والسكون الى ما هو اخص منه
من دون لحوق امر غريب كانقسامه الى الحيوان وغيره الا ان يكون المراد الانقسام
الذي يكون بقيد القابلية مدخل فيه وظاهر انه لا مدخل له في تقسيم الموجود الى الحيوان
وغيره وخامسها انه لا نم ان قسمة الموجود الى قسم اخص من الجسم القابل للحركة

والسكون الذي يحصل بسبب لحوق امر غريب من تغير او كم لوجب ان لا يكون البحث عن هذا
القسم في العلم الاعلى بل الظاهر من كلام الشيخ على ما سنحققه انه لا فرق بينه وبين المقدار والجسم
التعليمي الاخص من الكم المطلق في انه يجوز البحث عنها جميعا في الالهي لكن بشرط ان يكون
البحث عن وجودها الذي لا يفتقر الى المادة والى اصل انه اذا لم يكن البحث على هذا الوجه
بل يكون عن احوالهما الاخرى الذاتية لهما لم يجز ان يكون البحث عنهما جميعا في هذا العلم
بل في الطبيعي والتعليمي واذا كان على هذا الوجه جاز البحث عن جميعها في هذا العلم فالتفرقة
بينهما لا توافق راي الشيخ وسادسها انه لم يظهر من كلامه ان القسمة يجب ان يبلغ
الى اي قسم حتى يصلح ان يجعل ذلك القسم موضوعا لعلم آخر واي قسم لا يصلح له ولم يعلم
من انه ما السر في ان الكم المطلق يجب ان يجعل موضوعا لعلم آخر ولا يبحث عن احواله
في العلم الاعلى والقسم الذي تحته واخص منه يمكن ان يبحث عنه في هذا ولا يجب ان يكون
البحث عنه خارجا عنه مع ان هذين الامرين مما يهم في المقام ولا يظهر المقصود بدون
تحقيقهما والحق كما ذكرنا سابقا انهم جعلوا اقسام الموجود موضوعات لعلوم
متعددة من الطبيعي والخلقي والتعليمي والمنطقي اما بقيد القيد او لانها على شعب
الابحاث عنها وتكثرها والطائفة الاخرى التي ليست كذلك المنزلة اخذوها جميعا
وادرجوها في علم واحد وبحثوا عن احوالها في ذلك العلم وجعلوا موضوعه الموجود
اذ لا يصلح غيره سواه لذلك على ما ظهر من كلام الشيخ وان لم يكن بعض من تلك
الطائفة الاخرى والطائفة الاولى في كونهما عرضا ذاتيا بالنسبة الى الموجود
بل انما هما جميعا عرض ذاتي له او ليسا جميعا عرضا ذاتيا له لكن لما لم يكن لهذا
البعض مباحث كثيرة رادوا الاولى ان لا يجعل علما على حدة فلذا اصطلحوا اتفاقا
هذا على ان يجعلوا الموضوع الذاتي الذي اشتهر بينهم انه يبحث عنه في العلوم بمعنى ما لا
يحتاج في عروضه للموجود الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او خلقيا او
منطقيا حتى يشمل جميع مباحث الطائفة الثانية ولا يخرج منها شيء وان لم يكن
بالمعنى المشهور من انه لا يكون عروضه بسبب امر اعم او اخص حتى لا يخفى انه
على هذا وان صار موضوعات العلوم المذكورة من العوارض الذاتية للموجود

البحث

نحوه

العلم

طايفه سرح

فرق صح

والبحث عنها بعنوان ان بعض الموجود جسم قابل للحركة والسكون او انه كم مطلق لا يجوز ذلك
يكون من جملة العلم الاعلى لكن الاقسام التي تحت هذه الموضوعات ليست كذلك
اذ لا يصدق على المقدار مثلا انه لا يحتاج الموجود في عروضه له الى ان يتخصص تخصيصا
طبيعيا او تعليميا او نحوه بل يحتاج في عروضه له الى ان يصير كما مطلقا وهو تخصيص
تعليمي فارادوا ان يجعلوا الادخال مثل هذه المباحث ايضا في العلم الاعلى اذ لا يجوز
جعلها علما على حدة ولا يمكن ادخالها في العلوم الجزئية فقالوا ان شيئا اذا لم يكن عرضا ذاتيا
لهذا المعنى ايضا للموجود يجوز ان يبحث عنه في هذا العلم لكن بشرط ان يكون البحث عن انه لا يتعلق
بالمادة ونحوها مما يتعلق بموضوعات العلوم الجزئية فلذلك ادرجت تلك المباحث
ايضا في هذا العلم بان ان قولنا الموجود مقدار مثلا الذي هو مسألة هذا العلم وان كان
المحمول فيه المقدار بحسب الظاهر عادة لجعل موضوع العلم موضوع المسألة لا محمولها
لعدم استقامته على ما ظهر فيما سبق لكن لا شك ان المقصود الاصلي منه ان المقدار موجود
ففي الحقيقة البحث عن الوجود الذي لا يتعلق بالمقدار والمادة وغيرهما من موضوعات العلوم
الاخرى الجزئية فيصح ان البحث ليس عن الجهة المتعلقة بالمادة والمقدار فاندرج في هذا العلم
بناء على ما قالوا او يحمل انهم اذا بحث عن المقدار باعتبار الحالة التي يكون له من حيث انه
مقدار فلا يجوز ان يكون داخلا في هذا العلم بل يكون اما في اجزاء العلم التعليمي ان لم يخرج المقدار
عنه ولم يجعلوه علما على حدة بناء على تكثر الابحاث المتعلقة به او يكون علما تحته
ان اخرجوه منه كما اخرجوا الكم عن الالهي وهذا كله بناء على ما ذكرنا من ان هذه المباحث
ليست من المباحث العقلية التي يكون مبناها على المقدمات البرهانية بل من الامور الاستحسانية
فلا حجر في ما فعلوه وصنعوه ولا تنع فيما تحلوه لانه ليس مما لا يستحسن في نظر العقل بل
هو موافق ملائم كما لا يخفى ولقد اشبعنا الكلام في هذا الباب حتى صار مظنة الاطناب
والاسهاب تحريا وشفقة على الطلاب لئلا تزل اقدامهم عن صوب الصواب
اذ كلما تهم في هذا المقام لا يخلو عن خلط صالح من الشك والارتياب ومع هذا كله قد بقي بعد
خبايا في زوايا وسنعود لا نخصها ان شاء الله تعالى **قوله** وكذلك في غير ذلك
الى ان يبحث عن اقسام الموجود حتى يبلغ التخصص يحدث منه موضوع الخلقي والمنطقي فيسلم

البهما قوله وما قبل ذلك التخصيص كالمبادئ فيبحث عنه ويقرر حاله وكان في بعض
النسخ وكالمبدا له وعلى النسخة الاولى يكون ما قبل مبتدأ وكالمبدا له اما خبر للمبتدأ
وفيه هذا الضمير المستتر في فيبحث اما راجع الى الطبيعي والرياضي واما الى هذا العلم فعلى الثاني
يكون المعنى ان ما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ للطبيعي والرياضي فيبحث هذا العلم عنه
ويقرر حاله لا الطبيعي والرياضي لانه لم يحصل بعد الى موضوعهما وعلى الاول يكون
هذا المبتدأ والخبر جملة معترضة والمعنى انه اذا حدث موضوع الطبيعي والرياضي فيسلم
الى الطبيعي والرياضي فيبحث الطبيعي والرياضي عنه ويقرر حاله وقد اعترض فيما بينت
ان قبل التخصيص كالمبدأ له ولئن كان بعد التخصيص موضوعا واما كالمبدا له المبتدأ
وفي فيبحث عنه خبر المبتدأ والضمير المستتر فيه راجع الى هذا العلم ولا يحتمل رجوعه
الى الطبيعي والرياضي وعلى النسخة الثانية العطف للتفسير وقوله فيبحث خبر المبتدأ
والضمير المستتر راجع الى هذا العلم قوله فيكون اذن مسائل هذا العلم اه قيل المباحث
الموردة في هذا العلم اصنافا كثيرة لكنها مندرجة في ثلثة مجامع احدها البحث عن الاسباب
الوجود دونه ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية
واثبات المبدأ الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصور المنوعة للاجسام
واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها وعقولها
التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادي الوجود وثانيها
هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص
والعلية والمعلولية والتقدم والتاخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبقت منا
الاشارة الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحسبها
عارضة ومعروضة من شيئين والحق ان كونها من العوارض انما يكون باعتبار من الواقع
وضرب من التحليل كالذي يقع بين المهية والوجود فهي كالوجود زائدة على المهيات خارجة
محمولة عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي
العلوم الجزئية اعني ان يكون موضوعات لها او غير ذلك وليس يجب ان يكون البحث
عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها

لكن

لكن طريقها ان يكون من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال وهو ان مباحث المهية وجنسها
وفصلها ووحدتها وانها هل هي موجودة ام لا وان وجودها لخصها هي من مسايل هذا العلم او
خارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب
عنه بان الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او
بان الاصل في الاشياء هي وجودها لا مهياتها فالبحث عن المهية واجزائها ليس
بالاصالة بل على وجه التطفل انتهى ولا يخفى ان الاول يحمل مباحث العلة والمعلول
من بحث العوارض لا من بحث الاسباب ثم السؤال الذي اورده لا اتجاه له لان
المهية والجنسية والفصلية والحدية ايضا من عوارض الموجود كالوحدة والكثرة
ونظايرها والجواب الاخر الذي ذكره انما هو على اصوله قوله واول الامور
في العموم اه كان مراده ان الوجود والوحدة اول المعاني العامة المفهومة من الاشياء
اذ ليس شيء اقدم تصورا منهما قيل ويمكن ان يقال في وجه التسمية ان لهذا العلم
تقدما بالطبع على ساير العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما يثبت
في هذا العلم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث
المعلوم به فقط كما في الوجه الاول انتهى فانما بحث فيه عن هذه اه قد مر الكلام فيه
مفصلا قوله بل الامور المبحوث عنها فيه اه تفصيل وتوضيح قوله وكما
ان العلوم الرياضية قد كان موضوع فيها اه اعلم ان الامر في العلوم الرياضية اسهل
مما ههنا اذ الاشكال الذي يرد في علم الرياضي هو ان موضوع الرياضي قد تقرر انه الكم المتصل
او المنفصل وبالجملة المعنى الذي لا يكون متحددا الى النفس بالمادة ولئن كان في الخارج
محتاجا اليها مع ان موضوع علم الهيئة الذي هو احد اجزائه السماء والكواكب
وهما متحدان في النفس ايضا بالمادة ويدفع ذلك الاشكال بان في الهيئة ولئن كان يبحث
عن السماء والكواكب لكن ليس المنظور حسيتهما بل مقدارهما والاحكام والاحوال
التي يثبت بها انما هي من جهة المقدار حتى انه لو فرض انه يكون اجسام اخرى لكان
تلك الاحكام والاحوال بحالها ففي الحقيقة البحث في الهيئة ايضا عن المقدار
الذي لا يتحدد بالمادة فلا اشكال وانت خبير بان في هذا ليس زيادة تكلف

للمقام

بدلها

ولا يخفى ان من مقرراتهم في هذا الباب من لزوم كون البحث في العلوم عن عوارض موضوعه حلاه
الذاتية وكون العرض الذاتي ما لا يحتاج لحوقه الى امر اعم او اخص او غير ذلك وهذا
بخلاف ما نحن فيه اذ قد يصعب الاشكال ويتعسر التزام رعاية هذه الطرق وقواعدهم
المقررة سيما ان في هذا العلم الذي قرروا ان موضوعه الموجود من حيث هو يبحث
عن اشياء مثل الواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والمادة والصورة
والكلي والجزئي والقوة والفعل والحركة والسكون والكم والمقدار ونحو ذلك ويبحث عن
هذه الاشياء على وجهين احدهما عن وجودها والآخر عن احوال اخرى غير الوجود
سواء كان كيفية الوجود او غيرها وفي كثير من هذه الابحاث ما يلزم اشكال يشكل
التفصي عنه مع الالتزام المذكور مثلا نقول البحث عن العقل من حيث وجوده
في هذا العلم كيف هو فاما ان يكون المسئلة ان العقل موجود او ان بعض الموجود
عقل فعلى الاول يلزم الايرادات الثلثة التي نقلنا سابقا عن بعض الحكماء فان
الزم احد ان البحث بهذا الوجه فلا بد اما ان يقول انه لا يلزم ان الموضوع في العلم لا يكون
محمولا في المسئلة ولا فساد في ان يكون المسئلة ان شيئا ما داخلا في موضوع العلم
وما قالوا ان البحث في العلم لا بد ان يكون عن حال موضوع العلم ليس على الاطلاق بل لا بد ان
يكون اما عن حال موضوع العلم او عن حال انواعه او انواع انواعه او عوارضه او نوع او الوضعيه
عوارضه على ما فصلوه في محله ولا يلزم ان يكون النوعية معلومة قبل البحث حتى يبحث
عن حال النوع او العرض الذاتي بل يكون النوعية والوضعية ثابتة في الواقع وتعلم بهذا
البحث كان هذه المسئلة ان العقل نوع للموجود في الواقع وبهذه المسئلة نعلم نوعيته لنا
ولا حجر فيه وما يلزم حينئذ كون الموجود محمولا على العقل مع انه ليس من عوارضه الذاتية فاما ان
يقال تخصيص المحمول بالموضوع صيره عرضا ذاتيا كما قال بعضهم او يقال لا يلزم ان
يكون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها بل القدر اللازم ان
لا يتجاوز عموم محمولاتها عن موضوع العلم وههنا كذلك ولا شك ان كل هذه مما يأباه
ظواهر كلماتهم وقواعدهم المشهورة المقررة وعلى الثاني يرد ان العقل ليس
من العوارض الذاتية للموجود لانه اخص منه والبحث لا بد ان يكون عن العوارض

الذاتية

الذاتية فلو قيل في الجواب ان العرض الذاتي لا يلزم ان لا يكون اخص بل يجب ان لا يكون لحوقه
لامر اخص يرد عليه ان ههنا كذلك اذ الموجود ما لم يصر جوهرا لم يصر عقلا على ما هو راي
الشيخ فلا بد ان يقال ان العرض الذاتي المراد ههنا ليس العرض الذاتي المشهور بل المراد به
ما لا يحتاج لحوقه الى ان يخصص الموجود تخصصا صار به موضوع احد من العلوم التي
تحت هذا العلم فلا يخفى ما فيه من التكلف ايضا واما البحث عن الاحوال الاخرى للعقل لنزم
فامر تصحيح تصوير المسئلة سهل اذ نقول المسئلة العقل كذا ولا حجر فيه لما قرر
ان موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم لكن يلزم الاشكال من حيث انه اذا
جوز ذلك ان يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم فجميع مسائل العلوم الاخر يصير
مسئلة لهذا العلم اذ لا فرق بين ان يقال العقل كذا او ان الجسم كذا ولا يخفى ان
نظير هذا الاشكال يرد على التقدير الاول ايضا والجواب الذي نذكره الآن
يجري فيه ايضا بادنى تصرف ثم لو قيل ان ما جوزوه من كون نوع الموضوع
موضوع المسئلة انما هو اذا لم يتقيد بقيد عرض والجسم الذي موضوع الطبيعي
قد تقيد بقيد عرض هو قابلية الحركة والسكون فلذا كان مباحثه خارجة عن مباحث
هذا العلم ومباحث العقل داخلة نقول قد اختلت في اخراج المباحث
الطبيعية لكن ما تقول في المباحث الرياضية لان الكم الذي هو موضوع الرياضي لم
يتقيد بقيد عرض فلا فرق بينه وبين العقل فلا بد في الجواب ان يتمسك بما اشرنا
اليه سابقا من ان طائفة من بعض انواع الوجود واقسام لما كان اوائل لها مباحث
جمة ومطالب متشعبة اما مقيدا او مطلقا فجعلوا مباحث كل منها علما على حدة
فالانواع التي للوجود ما لم يصل تخصيصها الى احد من هذه الطائفة كان البحث
عن احوالها داخلا في هذا العلم وما وصل تخصيصه اليه او كان نفسه كان البحث
عن احواله خارجا عنه هذا هو الكلام في العقل واضرابه واما الكلام في الكلي
والجزئي ونحوهما من الاشياء التي يقال انها عوارض الموجود فالبحث عنها ايضا
يمكن ان يكون على وجهين كما ذكرنا والكلام منهما على قياس ما مر في العقل بعينه
لكن الفرق ان مثلا كذا نقول انه من انواع الموجود وههنا نقول انها من

العوارض الذاتية له وقد تقرر ان موضوع المسئلة لا يكون الا العرض الذاتي لموضوع العلم وح
ن يصحح كون هذه الاشياء اعراضا ذاتية يحتاج الى ان يقول العرض الذاتي المراد
ههنا ما لا يحتاج الموجود في لحوقه له الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا
او غير ذلك من العلوم الجزئية وقد وقع الكلام في نحو الحركة والسكون ونحو المقدار اما المقدار
فالوجه ان كان غير وجوده فالامر فيه سهل على ما ذكر لكن الاشكال الذي كان يرد هناك
على ما اشرنا اليه وكان يندفع بما قلنا لا يندفع ههنا بذلك اذ وصل تخصص
الموجود عند المقدار الى الحد الذي تجاوز عن موضوع العلم الرياضي فيحتاج الى تكلف
كونه بان يقال كما قال الشيخ انه يعتبر في هذا العلم ان يكون الاحوال التي يبحث
عنه في هذا العلم غير متعلق بالمادة والمقدار وغيرهما من موضوعات العلوم الجزئية
والوجود كذلك ولا يجب في ان يكون موضوع المسئلة مما يتعلق بتلك الامور ولا يخفى
انه على تقدير ان يجعل المسئلة بعض الموجود مقدار لا بد ان يتكلف بما ذكرنا سابقا
من ان في النظر ولئن كان موضوع المسئلة هكذا لكن في الحقيقة الامر بالعكس فيصح ان الحال
التي يثبت ليس مما يتعلق بالمادة وغيرها من الامور المذكورة ولئن كان عن احواله
الامر فطريق الضبط بالمقايسة وكذا حال الحركة والسكون فصار حاصل
الكلام ان في هذا العلم يجوز ان يبحث عن حال جميع افراد موضوعه الذي هو الموجود وعن
حال جميع عوارضه الذاتية لكن على تفصيل وهو ان هذه الافراد والعوارض موضوعه
ان لم يتخصصها الى حد وصل الى الطبيعي والتعليمي وغيرهما من العلوم الجزئية وما يتعلق
به فيجوز البحث عن وجوده وساير احواله اذ يجوز البحث عن حال افراد موضوع العلم
باي وجه كان وان اذا بلغ الى ذلك الحد ولئن كان البحث عنها في هذا العلم جايزا او موافقا
لما قرروه في ان موضوع العلم كان يمكن ان يجعل جميع مسايل العلوم الحكمية من اجزاء هذا
العلم لكن لما ذكرنا من انهم افردوا لطائفة منها احوالا متشعبة بما اخرجوا احوالها من
هذا العلم تسهيلا للضبط وتنشيطا للنفس لما في التفنن من النشاط ودفع
الملال ومع ذلك لم يخرجوا جميع احوالها منه بل الاحوال التي كانت متعلقة بجهة خاصة
واما الاحوال التي لم يتعلق بها بل كانت اعم منها فيبقى في هذا العلم هذا غاية ما يمكن

لن

ان يقال في هذا المقام وهو الموفق لكل مرام **قوله** فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم ان
هو البحث عن احوال الموجود بما هو موجود **قوله** وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطيقا
من وجه اه قال الشيخ في الفصل الاول من الفن السابع من المنطق ان المغالطين
طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي من يرائي بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون
كذلك بل اكثر ما يناله ان يظن به ذلك واما المشاغبي فهو الذي يترائى بانه جدلي وانه انما
ما يأتي في محاورته بقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة
هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه وعن نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون
قد حصل الحق عقلا مضاعفا ذلك لاقتداره على تميز الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا
فهذا هو الذي اذا فكر وقال اصاب واذا سمع من غيره قولا كاذبا امكنه اظهاره
والاول كسب بالقول والثاني بالجيب بما يسمع انتهى والذي يفهم منه ان السوفسطائي
المستعمل في هذا المقام ليس ما هو المشهور من انه من ينكر الضروريات بل من يترائى
بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك وعدم كونه كذلك يمكن ان يكون بان لا يكون المقدمات
التي يدعيها حقة بل كاذبة لكن الظ انه اذا كانت مقدماته كاذبة ولم يعلم بكذبها
بل يعتقد صحتها وكان عند نفسه يريد الحكمة والعلم بحقائق الاشياء لا ان يرائي
الناس كذلك فلا يكون سوفسطائيا بهذا المعنى الذي اراده الشيخ كما يفهم من ظ
العبارة او يكون حقة لكن ليست مما اعتقد ذلك الرجل اما بالبديهة او بالبرهان
بل انما يقول بها عند الناس ليعتقدوا فيه الحكمة والكمال ولم يكن عنده ثابتة محققة
ومن ههنا ظهر انه لا يلزم ان يكون السوفسطائي بهذا المعنى مغالطا ايضا بالمعنى المشهور
وهو الذي يأتي بالمقدمات الباطلة بل يجوز ان يكون مقدماته حقة كما ذكرنا فتقسيم
الشيخ المغالطين الى القسمين المذكورين كانه لم يأخذ المغالطة فيه بالمعنى المشهور
وقس على ما ذكرنا حال المشاغبي ايضا ثم ان الظ ان الجدل الذي ذكره الشيخ ههنا
ليس المشاغبي الذي ذكره في المنطق بل اراده الجدل الواقع لا الذي يترائى انه جدلي
فافهم **قوله** اما مشاركتهما فلان ما يبحث في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب
علم جزئي اه الظ من هذا الكلام ان غرضه بيان مشاركة الفلسفة والجدل والسوفسطائي

والظاهر من كلامه الاول هو قوله وهذا العلم شارك الجدل اه ان الوضع مشاركة العلوم ومخالفتها
والاول هو الاولى اذ ظاهر ان السفسطة ليست علما على حدة فمن بين مشاركته ومباينته لهذا
العلم بل العلم ليس الا هذه العلوم المتعارفة ومن تنظر فيها وتتكلم فيها من طريق العلم واليقين
واراد منها تحصيل الكمال لنفسه صاحب هذه العلوم ومن لم يكن كذلك فهو سفسطي وكذا
الجدل ليس علما على حدة بل الجدل هو المقدمات المشهورة في اي علم كان تستعمل ترجح
فالظاهر بيان النسبة بين الفلسفي والجدلي والسوفسطيقي لا بين الفلسفة والجدل
والسفسطة كما هو مفاد العبارة الثانية فليحمل العبارة الاولى ايضا عليها
حتى توافق اجزاء الكلام هذا وقد قال غياث الحكماء فعل ان الجدلي والسفسطي
يتكلم في مسائل هذا العلم وحاصل المخالفة انهما يتكلمان في العلوم الجزئية وصاحب هذا
العلم لا يتكلم فيها اقول حاصله لا يرجع الى حاصل ولا يعود الى طائل اذ الوضع
الفرق بين العلوم لا بين اربابها ومن يتكلم فيها والذي اظن ان يكون غرض الشيخ من وجه
المشاركة ان مسائل الجدل قد يكون بعينها مسائل هذا العلم ولا يختلفان في الموضوع ووجه
البحث ووجه المخالفة ان مسائل هذا العلم لا يكون بعينها مسائل العلوم الجزئية بخلاف
الجدل وقوله الفيلسوف الاول من حيث انه فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم
الجزئية اشارة الى هذا وكذا الاشارة لا تخفى سيما اذا لوحظ قوله ما يبحث عنه
في هذا العلم ولا يحتمل ان يحمل عبارة صاحب التحصيل على ما اشرنا اليه بوجه لتقييد الوضع
اوليس في عبارته دلالة بوجه على وجه التكلم وظاهر ان مطلق متكلم يتكلم في علمين لا يوجب
مشاركة العلمين في المسائل والا لزم مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئية اذ الجدلي
يتكلم فيهما وقوله ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي قرينة جلية
على انه لم يرد بالمشاركة والمخالفة ما اطلق صاحب التحصيل فان اطلاقه مع مخالفته
النص ومع هذا امر بحث في خلاف المراد ولا يخفى عليك جريان مثل هذه المشاركة
والمخالفة في سائر الصناعات والعلم المسمى بالكلام قد شارك هذا العلم بوجه ويخالفه
بوجوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الظاهر ان المراد بيان المشاركة
والمخالفة بين الفلسفي وبين الجدلي والسوفسطيقي لا بين العلوم اذ ليس للاخرين

بهـ كما هو الظاهر فاو ما العبارتين من الشيخ الدالة على الخارج اولى بالتاويل من الثانية الدالة على الاولى
واما ثانيا فلانا سلمنا ان المراد بيان المشاركة والمخالفة بين العلوم لكن لا يخفى ان كلام الفاضل لا يابى
الاصلاح عن تطبيقه على ما ذكره غياث الحكماء وما قاله في توجيهه انه لا يحتمل بوجه من اجزاء الاضافة الى الموضع بحب م
لجوابه قوله واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة قيل واعلم ان بين الحكمة والجدل مخالفة بوجه آخر وهي المخالفة
في الغاية فغاية الحكمة هو تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل هو عموم الاعتراف
من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام انتهى قوله فيجب ان يكون قد وقفت العلوم التي قبل
هذا اه قال غياث الحكماء كتب بعض المعاصرين بخطه حاشية نسخة من نسخ الكتب انه ما سبق في علوم زه
اورده ما قبل هذا اما اشار اليه نعم سيقول بعد هذا الخبر بان شرف الكل والعلم لكون ذلك البشر
عليه نظن انه سبق ويحتمل ان يكون كتابة هذا الفصل بعد سائر الفصول فحسب في اته
ذكره في العلوم السابقة لكن هذه مناقشة سهلة لا يؤاخذ مثله بمثلها والعجب
من حواليه هذا القاضي الفحول العقل كيف اتكل على شهادة النفي من غير حصر وفي تفحص عدالتم
وتصفح وجد ما اشار اليه في غير موضع على انه لا نص في عبارته على ان هذا انه مذكور
في كتابه هذا ما قبل هذا قوله فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة
اه ظاهره ان تحصيل كمال النفس منفعة العلوم والخير الذي يكون تلك المنفعة موصلا اليه السعادة
الاخروية والظاهر من كلامهم في موضع اخرى ان ليس في الآخرة كمال تحصيل من العلوم بعضها بالعلوم م
الآخرة هي الكمال الذي يلتذ به وانما لا يلتذ به في الدنيا للاستغراق في تدبير البدن والاشتغال
بالمحسوسات فكان المراد ان تحصيل العلوم في هذه النشاة يكون سببا للبقاء لها
في الآخرة ويكون سعادة التي هو الخير فيها فصح اطلاق المنفعة عليه بهذا الاعتبار
قوله هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية المراد بها المبادي التصديقية قوله
والتحقيق لماهية الامور المشتركة فيها وان لم يكن مبادي كان المراد تحديد الامور المشتركة
وتعريفها كما في المبادي التصورية والامر المشترك الذي ليس مبدأ كانه من قبيل الامور التي
تستعمل في العلوم للافادة والاستفادة مثلا وان لم يكن من المبادي التصورية ومثلها كثير
قوله فلان اكثر الامور المسلمة في هذا اه هذا الوجه مما لا يكاد يتم لانعكاس
لان مبادي الطبيعي والرياضي ايضا لو حدت من هذا العلم لاولى ان يقال كما في شرح الاشارات

لان المحسوسات اتم واعرف بالنسبة الينا فالمناسب لباب التعليم تعلم احوالها **قوله**
واما الرياضية فلان الوضع الاقصر اه كان المراد بالاقصرية الاقصرية الاضافية والا فمعرفة
المبادي من ذاته اجل من معرفة تربيع وسائر ما ذكره **قوله** فنقول لان المبدأ للتعليم ليس
انما يكون مبدأ لان جميع المسائل تستند براهينها اليه بتقليل اوقوع كانه اراد بها الاستناد
القريب والبعيد ثم الناظرون في هذا الكتاب حملوا كلام الشيخ كما هو الظاهر على انه ثلثة اجوبة
احدها هذا والثاني قوله ثم قد يجوز اه والثالث على انه ويستشكل عليه الثاني انه لم يتميز
هذا الوجه ظاهر عن عن البيان ثم قد يجوز ان يكون اه هذا ثاني الوجوه والمراد منه انه
يجوز ان يكون في العلوم مسائل لا يكون براهينها الا مبادئها مأخوذة من علم آخر على سبيل
التسليم والوضع اي يكون نظرية مبينة في التعلم الاخر بالبرهان بل يجوز ان يكون مقدمات
براهينها بديهية لا برهان عليها وقد قيل هذا ثاني الوجوه وهو ان المسئلة من احد العلمين
التي تستعمل وضعا في العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك نعم وضعه ربما نافيه بل
يجوز ان يكون وضعها فيه مجردا عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة انتهى
وهذا مع قطع النظر عن عدم احتمال كلام الشيخ له لا نعلم له محصلا اصلا كما لا يخفى **قوله**
على انه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة اه هذا ثالث الوجوه وكان المراد
منه ان المبدأ الحقيقي هو الذي يفيد لم الشيء واما الذي لا يفيد اللم بل الان فليس مبدأ حقيقيا
بل مبدأ منه كما تعالى ان الحس مبدأ للمحسوسات اذ ظاهر انه ليس مبدأ حقيقيا لها بل انما يعلم
وقوف وجودها منه فكذلك المبدأ الذي يفيد الان ليس مبدأ حقيقيا بل انما يفيد
العلم بوجود الشيء فقط كالحس ومحط الجواب كانه على هذا القول ان المبادئ الحقيقية
ليست بين هذا العلم والعلم الاخر حتى يلزم الدور بل هذا العلم مبدأ حقيقي لها
لانه يفيد اللم منها وذانك العلمان مبدأ ان مجازيان لانهما يفيد الان منه ونحن في
الكلام منه وقد قيل هذا ثالث الوجوه وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان
من علمين مختلفين احدهما برهان ان يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود وثانيهما برهان
لم يعطي لمية الوجود وعلته واطلاق المبدائية على الحقيقة في الاول لا على الحقيقة
واعطاؤه كاعطاء الحس لوجود الشيء دون حقيقته وعلته بيان ذلك ان المهندس

والطبيعي

والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول ان الفلك كري لان انقطاع من جميع
الجوانب متساوية ومحاذيات اجزاءه لنقط كذا مثلثة وهذا البرهان من الحس
وهو ليس بمبدأ حقيقي واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته
وسكونه على هيئة فهيئة سكونه غير مختلفة لان النوع الواحد في مادة واحدة يفعل
هيئة متشابهة فينظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهو علة المقدمة لو نظر ذلك من جهة كمية
الفلك وهو معلول المتقدم به ومبدأ به المعلول انما يعطي العلم بعلة ما ومبدأ به العلة
انما يعطي العلم بالمعلول بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد يثبت في احد العلمين
كالطبيعي ببرهان ان وفي علم آخر كالالهي ببرهان لم واخذ المعلوم بالوجه الاول
في سائر بعضه بالوجه الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدائية الشيء لنفسه على الحقيقة انتهى
وفيه نظر لان غاية ما ذكره على تقدير صحته انه يجوز ان يكون مسئلة واحدة مبدأ لنفسها
اذا كان فيها جهتان بان فرض انها اثبتت في علم بطريق الان ثم اخذت في علم آخر
وجعلت مبدأ لاثباتها بطريق اللم وهذا غير نافع في المرام اصلا اذ كان الشبهة
باعتبار انه ذكر ان هذا العلم مبدأ للطبيعي والتعليمي وانهما ايضا مبدأ ان له وهو يستلزم
الدور ونحن نقول ما ذكره في الجواب لا يدفعه اصلا حاصله انه يجوز ان يكون مسئلة
مشتركة بين هذا العلم والطبيعي مثلا تثبت في الطبيعي بالبرهان الان وجعلت
في هذا العلم مبدأ لاثباتها بالبرهان اللمي ولا دور فيه وهذا كما ترى اذ الدور باق
بحاله لان الدور ليس باعتبار مجرد كون الطبيعي مبدأ للالهي بل باعتبار التعاكس
في المبدائية ونحن نقول بتلك المسئلة المفروضة لا بد ان يكون باعتبار كونها من
الالهي ايضا مبدأ لنفسها باعتبار كونها من الطبيعي فيلزم الدور ضرورة فالصواب
ان يحمل الجواب على ما ذكرنا وتحصله ان مسائل هذا العلم تعلم انيتها من الطبيعي والرياضي اي
يكون العلم بها حاصلا من الطبيعي والرياضي من مسائل الطبيعي والرياضي لا يحصل العلم بها
من هذا العلم بل انما يعلم براهينها الانية التي ليست مقدماتها من مسائل هذا العلم
نعم تحصل من هذا العلم لمية مسائلهما والمبدأ الحقيقي هو هذا العلم لانه يعطي اللم
وعلى هذا لا دور وظهر بما ذكرنا انه لا حاجة في دفع الاشكال الى جعل مسئلة واحدة مبدأ

لنفسها بالنحو الذي ذكره هذا القايل ثم لعله يحتاج اليه لا وآكد كما سيظهر فان قلت اذا كان
العلم بمسايل هذا العلم من جهة الطبيعي والرياضي من حيث الان وكان مسايل العلمين
يتوقف ثبوتها من جهة هذا العلم لكان من مسايل العلمين افضل من مسايل هذا العلم لانها
يتوقف بالتمام المعطي لليقين الانام الكلي بخلاف هذه قلت اولا لان هذا الاحتمال
الذي ذكره في دفع الاشكال لا يلزم ان يكون مطابقا للواقع اذ كثيرا ما يذكرون في دفع الاشكال
احتمالات لا يكون معتقدة لهم وثانيا انه يجوز ان يكون مسايل هذا العلم بعد ما حصل العلم بها
من جهة الان بواسطة العلمين يحصل العلم بلميتها في هذا العلم كالذي من مسايل العلمين يحصل العلم
بها اولا من جهة الان ثم يبطل هذا العلم لميته فافهم قوله فقد انتفع اذا الشك في ان
المبدأ الطبيعي يجوز ان يكون مبينا بنفسه وكان في بعض النسخ للطبيعي لما مهد المقدمات
المذكورة شرع في اجرائها فيما نحن فيه لدفع الاشكال فاولا اخذ في الثانية لانها اقرب مأخذا
والمعنى على النسخة الاخيرة ظاهرة لان المبدأ الطبيعي هو مقدمة برهانية وقد يجوز ان يبين انه يجوز
ان يكون مبينا بنفسه لكن ما سيجيء بعده كانه لا يلايم ذلك كما سنشير اليه واما على النسخة الاولى
فالمبدأ وان لم يكن في نفسه اشكال اذ المبدأ الطبيعي ظاهر انه المسئلة الطبيعي التي يكون مبدأ لهذا العلم وح لا
معنى لجواز كونه مبينا بنفسه اذ مسايل العلوم لا تكون بديهية وان تعقل لا يتعلق اذا بما هو المقصود
في المقام كما لا يخفى فلا بد اذا ان يحمل الكلام على انه يجوز ان يكون مبدأ مبينا بنفسه وهذا وان كان
بعيدا لكن يلايم ويستقيم وح اجرا لكلام فيما بعد واما ان يعني المراد بالمبدأ الطبيعي المبدأ
الطبيعي على ما في النسخة الاخرى وهذا وان لم يكن بذلك البعد لكن لا يلايم ما بعده كما سيجيء
قوله ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يبين به فيما بعده لكن انما يبين به فيها
مسايل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لا نتاج ذلك المبدأ لا يتعرض له في انتاج
من ذلك المبدأ بل لمقدمة اخرى وفي بعض النسخ بدل فيما فيها وبدل لمقدمة لا مقدمة لا يخفى
ان الظاهر ان ضمير بيانه راجع الى المبدأ المذكور فان كان المراد بالمبدأ المسئلة الطبيعي التي
هي مبدأ المسايل هذا العلم على الحمل البعيد الذي ذكرنا فيستقيم هذا الكلام من دون خدشة اذ يصير
حاصل الكلام ان المسئلة الطبيعي المذكورة كما يجوز ان يكون مبينا يجوز ان يكون بيانها في
الفلسفة الاولى اي يكون مبدأها نظريا وكان من مسايل الفلسفة الاولى واذا كان مبدأ

المسئلة المذكورة من مسايل هذا العلم فيصح ان تلك المسئلة مثبتة في هذا العلم لكن لا يجوز ان يكون تلك
المسئلة التي هي من هذا العلم وهي مسئلة الطبيعي المذكورة بل غير المسئلة التي يبين بمسئلة الطبيعي
المذكورة من مسايل هذا العلم وهو المراد بقوله ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس
يبين به فيما بعد اي يجوز ان يكون بيان مسئلة الطبيعي التي هي مبدأ لمسايل هذا العلم في هذا
العلم بان يكون مسئلة من مسايل هذا العلم مقدمات برهانها لكن كان ذلك البيان بما ليس
يبين به اي بمسئلة لا يبين بالمسئلة المذكورة فيما بعد اي في هذا العلم لانه بعد علم الطبيعي او
فيما بعد اي في الفلسفة الاولى بعد وجه البعدية ما عرفت ولكن انما يبين به اي المسئلة
الطبيعي المذكورة فيها اي في الفلسفة الاولى مسايل اخرى غير المسئلة التي ذكرنا انها مبدأ
مسئلة الطبيعي ومبينها حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى وهو مسئلة هذا العلم الذي
ذكرنا انها مبدأ لمسئلة الطبيعي ومبينها لا نتاج ذلك المبدأ اي مسئلة الطبيعي المذكورة
التي فرض انها مبدأ لمسايل الالهي لا يتعرض له اي لما هو مقدمة في العلم الاعلى وهو المسئلة
التي ذكرنا في انتاجه من ذلك المبدأ وهو مسئلة الطبيعي المذكورة اي لا يوجد مسئلة هذا العلم
التي ذكرنا انها مبدأ لمسئلة الطبيعي التي هي مبدأ لمسايل هذا العلم من مسئلة الطبيعي
المذكورة بل لمقدمة اخرى اي بل يتعرض لمقدمة اخرى اي لمسئلة اخرى من مسايل هذا العلم
في انتاجها من مسئلة الطبيعي المذكورة بل له مقدمة اخرى اي لا يوجد مسئلة هذا العلم المذكورة
من مسئلة الطبيعي المذكورة بل للمسئلة الاولى مقدمة اخرى غير المسئلة الثانية وهذا
التوجيه هو المطابق للعبارة التي سنذكرها بعد ذلك ولا خدشة عنه سوى الحمل البعيد
الذي ذكرنا اولا ويمكن ان لا يرتكب الحمل المذكور بل يحمل المبدأ الطبيعي على المبدأ الطبيعي ويقال
ان ضمير بيانه راجع الى المبدأ بل الى الطبيعي ويكون المراد بالطبيعي ههنا المسئلة التي يكون
مبدأ لمسايل الالهي على ما هو المفروض ويكون باقي الكلام بحاله ويصير معناه ما سبق بعينه
وههنا احتمال آخر وهو ان يكون المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ مسئلة الطبيعي التي فرض
ان تلك المسئلة مبدأ لمسايل الالهي ويكون ضمير بيانه راجعا اليه وآل بيانه في الفلسفة
الاولى كون ذلك المبدأ متحققا في ضمن مسايلها لكن لا في ضمن مسئلة يبين تلك
المبدأ فيما بعد او فيما بعد ويصح اسناد البيان الى المبدأ لانه مبين بعد كالذي مسئلة

اوه

عيزه

الطبيعي قريب وقد يمكن ان يكون حين يتعلق به راجعا الى الطبيعي فكان الاستناد السابق الى المطلق
القريب وعلى هذا تواص يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ اولى لكان ذلك
استنادا الى المبدأ السابق على ما هو الظاهر ايده حين يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لحصول
ذلك المبدأ في ضمنه عرضه ما لانتاج مجازا والانتاج الثاني على حقيقته ولئن كان انتاج
الى الطبيعي اي مسئلة التي فرض انها مبدأ لهذا العلم فالمعنى ظاهر والانتاجات
على حقيقتها ويمكن توجيه آخر وهو ان يقال ان المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ مسئلة
الطبيعي والمراد بيانه في الفلسفة الاولى كونه من مسائل الفلسفة الاولى وبيانها فيها
بالبرهان واراد بما ليس يتعلق به فيما بعد ان لا يكون تلك المسئلة الالهية التي فرضها انها
من مبادي الطبيعي بيانا لها لمسئلة الطبيعي التي يتعلق تلك المسئلة الالهية وحاصله انه
يكون بيان تلك المسئلة الالهية المفروضة من ليس يتعلق ذلك الشيء به اي بذلك المبدأ
الذي في الفلسفة الاولى فيما بعده اي في علم الطبيعي والبعدية باعتبار الرتبة الواقعية اي
يكون بيانا لمسئلة اخرى من الطبيعي غير المسئلة التي يتعلق بذلك المبدأ الذي هو مسئلة
الالهي ولكن انما يتعلق به اي بذلك المبدأ الذي من مسائل الالهي فيما اي في علم الطبيعي
مسائل اخرى اي غير المسئلة التي فرضنا انه يتعلق تلك المسئلة الالهية بها حتى يكون
ما هو مقدمة في العلم الاعلى اي ما يكون من مقدمات البرهان في العلم الاعلى لانتاج ذلك
المبدأ اي المسئلة الالهية المفروضة لا يتوقف له اي لمقدمة البرهان المذكورة التي هي
من مسائل الطبيعي في انتاجه من ذلك المبدأ بل المقدمة اخرى اي بل يتوقف لمقدمة اخرى
من الطبيعي في انتاجها من ذلك المبدأ اي المسئلة الالهية المفروضة وتلك المقدمة الاخرى
هي المسئلة الطبيعية المفروضة التي فرض الكلام اولا في مبدئيتها او بل له مقدمة اخرى
اي لا يكون المسئلة الطبيعية التي فرضنا انها مبدأ المسئلة الالهية المفروضة لا تنتج
من هذه المسئلة الالهية بل لها مقدمة اخرى ولقد اطنبنا في البيان تشحيذا
للاذهان ثم ههنا كلام آخر وهو ان حمل هذين الكلامين جوابين على ما ذكره
الناظرون لا يخلو عن شيء بيانه انه لا شك انه لا بد ان يوجد اولا ان المبدأ الكلي
لا يجب ان يكون مبدأ لجميع مسائله اذ على تقدير صحة ذلك يكون الشبهة واورده

بل

غير منته نحو خرائق وبعد اجزاء تلك المقدمة حاصل الجوابين يرجع حقيقة الى سندين لمنع المقدمة المذكورة
اي وجوب كون المبدأ مبدأ لجميع المسائل احدهما انه يجوز ان يكون بعض مسائل احد العلمين مثلا برهانه
من مقدمات بديهية فلا يلزم ان يكون مبدأه من العلم الآخر اذ على تقدير كون مبدأه من العلم الآخر
كان نظريا اذ المسئلة لا يكون بديهية وثانيهما انه يجوز ان يكون بعض مسائل احد العلمين ماخوذا من
بعض مسائل الآخر وذلك البعض لم يكن ماخوذا من البعض الاول بل من البعض الآخر
من العلم الآخر وعليه ان السند الثاني فلا يكون ملزوما للمنع اذ يجوز ان يكون كل من العلمين
مبدأ لجميع الآخر بهذا النحو الذي في السند الا ان يقال انه ملزوم له بضم مقدمة اخرى هي انه
لا يمكن ان يذهب تلك السلسلة الى غير النهاية فلا بد ينقطع الاحتياج ويرد ح ان رجع
حقيقة الى السند الاول كما لا يخفى او يقال ان الاول سند للمنع المذكور والثاني منع على حدة
حكاية او لا منع المقدمة المذكورة واستنده بالسند الاول وثانيا قطع النظر عن ذلك
المنع وقال انه على تقدير صحة المقدمة الممنوعة لعله يكون الاحتياج بهذا النحو ولا فساد
فيه اذ يمكن ان يقال انه يلزم ح التسلسل فلا بد ان يجاب بمنع المقدمة المذكورة والتمسك
بالسند المذكور وبالجملة نقول ان الجواب الاول غير تام اذ غاية ما يلزم منه انه
قال ان احد العلمين يجوز ان يكون بعض مسائله ماخوذا من مسئلة علم آخر وتلك المسئلة
لا يكون ماخوذة من العلم الآخر بل يكون مقدمات برهانه بديهية وظاهر ان هذا لا يحسم
مادة الاشكال اذ الاشكال كان باعتبار الحكم بمبدئية كل من العلمين للآخر ولهذا استعمل
مبدئية احدهما للآخر ولم يتعرض لكيفية مبدئية الآخر فلو تمسك بانه يجوز ان يكون
بعض من علم ماخوذا من بعض من آخر وذلك البعض من الآخر يكون ماخوذا من العلم
الآخر لكن لا من البعض الاول يرجع الى الجواب الثاني الا ان يفرق بينهما بان الاول
هو ان بعضا من علم كان ماخوذا من بعض علم آخر وذلك البعض لعلم لم يكن ماخوذا
من ذلك العلم بل كان مقدماته بديهية وكذا الحال في الجانب الآخر والثاني هو ان
بعضا من علم يجوز ان يكون ماخوذا من بعض علم آخر وذلك البعض ايضا ماخوذا من
العلم الاول لكن لا من البعض المفروض وهو كما ترى وكذا نقول الجواب الثاني
ايضا غير تام في الواقع اذ الاشكال باق بان التسلسل محال فلا بد ان ينقطع فلا بد ان

من القول بانتهائه الى ما يكون مقدماته بديهية وهو الجواب الاول فالاولى جعلهما جوابا واحدا
حتى يسلم من الخلل والخدشة بالتمام ويكون دافعا لاتى محذور يتوهم في المقام **قوله** وقد
يجوز ان يكون العلم الطبيعي او الرياضي الخ اه هذا اشارة الى الوجه الثالث الذي ذكره وحاصل
الوجه على ما نقلنا عن صاحب القيل وعلم من كلام غياث الحكماء ايضا انه يجوز ان يكون
المبدأ للعلم الاعلى من مسائل العلم الاسفل بحسب الان اي يستفاد منه العلم في الوجود فقط
ولا يعرف لميته ويستفاد من العلم الاعلى لميته وهذا الكلام من الشيخ ايضا ينطبق
عليه ظاهر لكن قد عرفت سابقا انه لا يدفع الاشكال المذكور بل الاشكال انما يندفع
بان يقال ان مسائل الطبيعي والرياضي يعرف بطريق الان منهما اما من مقدمات بينة بنفسها
ماخوذة من الحس والتجربة ونحوهما او ماخوذة لا من العلم الاعلى ثم تلك المسائل تصير
مقدمات براهين مسائل العلم الاعلى ويعرف تلك المسائل ايضا بطريق الان
ثم يعرف من تلك المسائل لمية مسائل الطبيعي والتعليمي والمبدأ بالحقيقة هو العلم الاعلى
لانه يفيد اللمية واما الطبيعي والتعليمي فليسا مبدئين بالحقيقة بل مبدئيتهما من قبيل
مبدائية الحس للمحسوسات بمعنى انه يعرف وجودها منه وعلى هذا لا دور ولا يخفى انه على
هذا الوجه لا مدخل في دفع الاشكال للتعرض لان مسائل العلم الالهي يعرف باللم منه بعد
ما ثبت انيتها بمسائل الطبيعي والتعليمي بل يكفي فيه مجرد ما ذكرنا ثم ان هذا الوجه
ايضا لا يكاد يتم بدون القول بان مسائل الطبيعي والتعليمي يجوز ان يكون مقدماتها
بينة بنفسها الذي هو الوجه الاول فظهر بذلك ايضا ان جعل جواب الشيخ
ثلثة اجوبة ليس بمستقيم فالظاهر ان يجعل جوابين بان يكون ما جعلوه جوابا اولا
وفضلا في كل منهما ويكون حاصل الاول ان المبدائية لا يلزم ان يكون لجميع المسائل
فيجوز ان يكون بعض هذا العلم مبدأ لبعض من العلمين الاخرين وبعض منهما مبدأ لبعض
هذا العلم لكن لا بالطريق الذي يحصل دور على ما بينه وبعض اخر من كل منهما
يجوز ان يكون مقدماتها بينة فلا تدور ولا تسلسل وحاصل الثاني ان المبدائية ولئن
سلمنا انها حاصلة بالنسبة الى الجميع اما من كل الجانبين او من احدهما لا يلزم
منه محذور بناء على ما صورنا من كون مسائل الطبيعي مثلا مبدأ لجميع مسائل الالهي

لكن

لكن باعتبار الان ومسائل الالهي مبدأ لجميع مسائل الطبيعي لكن باعتبار اللم وفرض وجود كون
مسائل الطبيعي معلومة بمقدمات بينة بنفسها فيكون لا يلزم فساد **قوله** وانت خبير بان هذا
الكلام من الشيخ لا يابى عن الحمل على ما ذكرنا بان يكون مراده ان الطبيعي والرياضي افادا
برهان ان اي بالنسبة الى مسائلهما لا مسائل الالهي فى الالهي يفيد برهان
اللم عليها ولم يذكر افادة الطبيعي افادة ان مسائل الالهي بناء على الظهور او اراد
بافادة الطبيعي والرياضي الان افادتهما ان مسائلهما ومسائل الالهي جميعا وح لا يبعد
تخصيص ما سيذكر لكن كلامه الذي سيجئ ابعد من هذا الكلام عن التوجيه الذي ذكرنا كما
لا يخفى **قوله** وخصوصا في العلل الغائية البعيدة اذ ظاهر ان تلك العلل بالنسبة
الى الطبيعيات والتعليميات لا سبيل الى اثباتها الا من هذا العلم هذا على طريقتنا
واما على طريقتهم فيوجد تلك العلل بالنسبة الى ما في الالهيات ولا يخفى ان الظاهر
هو الاول وح يكون هذا مؤيدا لتوجيهنا فافهم **قوله** واما ان يكون تلك المبادئ الخ اه
انت خبير بان ظاهر هذا الكلام ان مسائل الطبيعي والتعليمي مبادئ لامور من علم الالهي
بحسب تلك المسائل وجود تلك الامور فقط ثم في العلم الالهي يبين لميتها وهذا
هو الموافق لما ذكروه ويمكن ان يتكلف بحمله على ما ذكرنا اما بان يقال انه ذكر
افادة مسائل الالهي لمية ما في الالهي وترك افادتها لمية ما في الطبيعي والتعليمي
اختصارا او هو كما ترى اذ ذكر ان يكون ذكره على سبيل الاستطراد كما بينا وترك ما
يكون ذكره مقصودا بالذات بعيد جدا واما بان يقال مراده ان تلك المسائل من الطبيعي
والتعليمي مبادئ لامور في العلم الالهي ليدل على وجود ما يراد ان يبين في هذا العلم لمية اي
مسائل الطبيعي والتعليمي التي يراد ان يبين لميتها في العلم الالهي والمراد بالوجود الوجود
من حيث اللمية هذا ثم لا يخفى ان ما ذكروا ان مسائل الطبيعي والتعليمي يفيد ان
ما في الالهي ويبين لميته في الالهي محل وجهين احدهما انه يبرهن في العلم الالهي
بمقدمات بينة بنفسها على مسائل الالهي برهان اللم وثانيهما انه يعلم لميتها
من نفس تلك المسائل التي علم انيتها بمسائل الطبيعي والتعليمي وعلى الاول يكون
مبدئيتهما لهذا العلم بعيدا جدا اذ لا حاجة له على هذا اليهما اصلا والظاهر هو الثاني كيف

الضياء

حقيقة

وسيذكر الشيخ انه لا يتهيأ لنا اليقين باقامة البرهان اللمي ابتداء على جميع مسائل الالهي بل على البعض
ايضا الظاهر انه لا يثبت اللمية من نفس تلك المسائل المبنية بالان في حكمة الطبيعي والتعليمي
لتلك المسائل جميعا بل لبعضها كيف واثبات الواجب مما لا يمكن اقامة اللم عليه وقد
اعترف الشيخ به ايضا وقال انه لا برهان لما عليه نعم عليه الدلائل الواضحة فافهم قوله
ويجب لنا نعلم انه في نفس الامر اه اراد بيان انه يمكن في الواقع ان يحصل الغرض من هذا العلم
اي معرفة ما فيه من المسائل ابتداء لا بعد علم اخر لكن لعجز انفسنا لا نقدر على سلوك
هذا الطريق فلذا لا بد لنا ان نتاخر هذا العلم بالنسبة الى غيره العلمين الاخرين والظاهر انه
ليس جوابا اخر عن الشك المذكور اذ امكان سلوك الطريقة المذكورة في الواقع لا يكفي
في دفع الدور اذ احتياجنا في هذا العلم الى العلمين الاخرين ولئن كان بسبب عجز انفسنا
عن سلوك الطريقة المذكورة كاف في لزوم الدور اذ نقول انا نحتاج في تحصيل
هذا العلم الى العلمين الاخرين والحال ان مبادي العلمين انما تثبت في هذا العلم فيلزم الدور
في تحصيلنا لهذه العلوم ولا يجدي انه يمكن ان يكون في الواقع طريق لا يلزم فيه دور ايضا
وبما ذكرنا ظهر حال ما قيل واعلم ان في كلامه اشارة الى فوائد ثلث احدها استحقاق
هذا العلم للتقدم على سائر العلوم بالمرتبة كما ان له تقدما بالذات وبالشرف
وثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها الاشارة
الى جواب اخر عن الشك المذكور انتهى قوله فانه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى ان
لنا سبيلا اه وهو الطريق الذي يستدل فيه من نفس الوجود على انه لا بد ان يكون
له مبدء واجب الوجود وقد سماه في الاشارات بطريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه وطبق على هذه الطريقة قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
وطبق قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
على الطريقة الاخرى التي يستدلون فيها بالخلق على الحق كما هو طريقة الطبيعيين
والمتكلمين المستدلين بالحركة والامكان ونحوهما على وجوده تعالى ثم بعد الاستدلال
بهذه الطريقة على وجود الواجب تعالى يمكن ان يستدل على صفاته من عدم التعدد والتكثر
وكونه واحدا مبدء الكل بالترتيب الذي عليه الوجود سالكا من العلة الى المعلول

ثانيا

لا الى اثبات الوجود فبهذا الطريق يحصل معرفة جميع ما في هذا العلم بدون استعانة بالعلمين الاخرين
بل بهذا الطريق يحصل غرض جميع العلوم التي تحت هذا العلم اي معرفة جميع مسائلها بالطريق البرهاني
اللمي الاخذ من العلة الى المعلول قيل ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا
النهج عن سائر العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفة الكل
العلم باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم لوازمها واقسامها واقسام
اقسامها وهكذا الى ان ينتهي في اللوازم والاقسام الى الجزئيات والتغيرات فيعلم باسبابها
واسباب اسبابها علما ثابتا غير زماني على الوجه الكلي فيستغني عن الطبيعيات اذ من
كان كذا كان يعلم العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكن النفوس البشرية قاصرة عن
سلوك هذا النهج في التفاصيل الجزئية اقسامها وتفاصيل تقسيماتها والاحاطة باطرافها
فما اخذ في استيناف موضوع اخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات او الرياضيات
او الخلقيات او المنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لافراده
لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة ثم ربما نعجز عن سلوك طريق اللم في معرفة جميع الاحوال
المختصة بقسم واحد من اقسام الوجود المطلق كالجسم الطبيعي في علوم الطبيعي وكالكم
في علوم الرياضي بل يحتاج في معرفة سائر الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الشاملة
لجميع الافراد لذلك الموضوع الى استيناف موضوع اخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت
الطبيعي الباحث عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما تنزل الباحث عن هذه المرتبة
ايضا فيجعل الموضوع لعلم اخص من الاخص لعجزه عن النظر في احواله الخاصة الغير الشاملة
على الوجه الكلي الذي يرجع الى حال ذلك الموضوع الجزئي بل على الوجه الجزئي الراجع الى
حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض العين تحت علم الطب
وكعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر انتهى وفيه نظر لانه يستفاد من كلامه ان جميع
اقسام الحكمة من الالهي والطبيعي والتعليمي براهينها لمية بل الظاهر منه ان ما تحتها ايضا
كذلك من الطب والمناظر ونحوهما وان افراد بعضها عن بعض واستيناف موضوع
موضوع تحت موضوع اعم انما هو لعجز انفسنا عن سلوك الطريق اللمي في اثبات

الاحوال للموضوع الاعم سترى الا الذي ينتهي الى اكثر جزئياته فلا جرم يستانف موضوعا اخص تحت اعم ويبحث عن احواله الكلية بطريق اللم ايتما تيسر وهكذا او هو كما ترى الى كثير من مسايل هذه العلوم براهينها انية سيما الرياضيات والظ لمن ليس الباعث على افراد هذه العلوم بعضها عن بعض وجعل بعضها تحت بعض الاما اشرنا اليه سابقا فتذكر ثم لمن في كلام الشيخ اجمالا لابد لمن يتعرض لهما احدهما لمن ماذكره من لمن الاستدلال بالوجود على النحو الذي ذكره استدلال بالحق على نفسه وهو طريقة الصديقين لا يكاد يستقيم اذ ليس الاستدلال في هذه الطريقة ايضا الا من الوجود الذي نجده بداهة من الحس ونحوه على ثبوته لنا وهذا الوجود الذي نجده معلول ايضا ومن جملة خلقه فكيف صار الاستدلال به استدلالا بالحق على نفسه بل الظ انه لا فرق بين هذا الاستدلال والاستدلال الذي ذكره المتكلمون غاية الامر انه يقال في الفرق بينهما ان المتكلمين يستدلون على ثبوت الامكان ثم يستدلون به على ثبوت الواجب وفي هذه الطريقة لا يستدل على ثبوت الامكان بل يكتفى بالترديد بان يقال ان هذا الوجود الذي نشاهده اما ممكن او واجب الى اخر الدليل وظاهر ان هذا القدر لا يلزم ان يكون استدلالا بالحق عليه اذ هو ايضا استدلال من هذا الوجود المحسوس كما في استدلال المتكلمين غايته انهم اثبتوا امكانه ايضا وهم لا يثبتون على ان الظ لمن بعض المتكلمين اذا اثبتوا اولا الامكان فلعله ليس لاجل انهم زعموا ان الاستدلال موقوف عليه بل لبيان ما هو الواقع نعم لو استدل احد بهذا النحو بان يقال انا نجد بداهة ان الشيء بالوجود وهذا الا انه لابد ان يكون حقيقيا لا اعتباريا ولابد حقيقته لابد ان يكون له مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه فهو الواجب تعالى لكان بعد صحة مقدماته وامكان ادعائها اما بالبداهة او بالبرهان لكان خروجا عن استدلالا بالحق على نفسه لكن ايس كلام الشيخ الذي ذكره في الاشارات وسيجيء في هذا الكتاب من هذا وثانيهما ان هذا الاستدلال بالوجود المحسوس بل وجداننا وجود انفسنا كاف في المط لكن الظ ان النفس ايضا عندهم من الامور الطبيعية لانهم يبحثون عن حالها في الطبيعيات فالاستدلال بوجودها ايضا استدلال من الامور الطبيعية

الذي ذكره ايضا استدلال من الامور المحسوسة اذ هو باعتبار الوجود الذي نجده بالحس اذ مع قطع النظر عن كيف يمكن الاستدلال من مقدمات كلية عقلية على ان للوجود مبدء الا انه تعالى لا حاجة الى الاستدلال

صح

والاولى ان يقال كان مراده انه لا حاجة في هذا الاستدلال الى احد المحسوسة والامور المتعلقة بالمحسوسات من حيث انها كذلك بل الوجود الذي نشرع عن المحسوسات باحده ونظر فيه من حيث انه وجود لا من حيث انه او متعلق بالمحسوسات ونستدل به على وجوده تعالى وثانيهما ان مراده ان كان انه يمكن في الواقع ان تحصيل العلم بجميع مسايل هذا العلم بطريق اللم والاستدلال من العلة الى المعلول من دون النظر في المحسوسات سواء كان ذلك العلم لنا او لغيرنا من المفارقات او المبادي العالية فلا نزاع انه غير مناسب ولا صالح للارادة كما لا يخفى لا ملاءمة قوله ان لنا سبيلا الى اثبات المبدء اذ لا حاجة الى ذلك لانه لا شك ان المبدء تعالى يعلم ذاته ويعلم منه ما بعده على الترتيب العلي والمعلولي وكذا القول عندهم وان اراد انه يمكن لنا تحصيل هذا العلم بهذا الطريق مع قطع النظر عن انه ينافي ظاهرا اعراضه بعنوان عنه يرد عليه ان غاية ما ذكره انه يمكن لنا الاستدلال على وجود المبدء تعالى لانه بطريق الاستدلال من الامور المحسوسة وبعد ذلك يمكننا ان نستدل على صفاته من علم التوحيد والتكثر ومبدء الكل سلب عنه تلك الصفات ايضا من الصفات العلى المشهورة وهذا غير كاف في المرام اذ العلم بالواجب ان كان بطريق الكنه لزم منه العلم بما سواه من طريق العلية واما بالوجه كما يمكننا ان نعلم فلا يلزمه وهو ظ والمقدمات التي ذكرها في اثبات الصفات المذكورة له تعالى غاية ما يلزم منها على تقدير التسليم ان اول ما يصدر عنه تعالى هو العقل بمعنى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم ظ انه بعد ذلك لا يمكن اثبات انه يمكننا تحصيل العلم بما بعد العقل الاول من طريق الترتيب العلي اذ ظ انه لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بان الجهات التي تحرك في العقل الاول لابد ان يكون سببا او واسطة اذ يجوز ان لا يكون سببا اصلا او على تقدير ان يكون ولابد سببا او واسطة فلذلك الشيء ما هو اذ ما ذكروه من ان الجهات التي في العقل لابد ان يكون سببا للعقل الاخر والفلك الاول مادته وصورته على تقدير صحته انما هو بعد اثبات الافلاك على النحو المرصود واما بدون ذلك فظ وهو ظ وح سقط العلم في هذا الطريق ضرورة وان كان مراده مجرد كونه لنا يحصل هذا العلم لنا بهذا الطريق الذي لا يحصل له مع انه يا باه ظاهر قوله ويجب ان نعلم ان في نفس الامر طريقا اه وكذا لا يلغو كتب الظ ما ذكره من انه ستتضح لك فيما بعد

ل
طريق

اشارة اه اذ مجرد التجويز لا حاجة له الى ذلك وبالجملة هذا الكلام من الشيخ مما لا وقع له ولا المعقول صح
طايل تحته قوله الا ان بعض محل مراتب الموجودات اه كانه اراد به مراتب الصور
الفلكية واجسامها وقد عرفت انفا انه لا سبيل لنا على تقدير صحة مقدماتهم الا الى اثبات
العقل الاول من هذا الطريق لا لاحد فيما سواه سبيلا وما اوتينا من العلم الا قليلا
لكونه فيما بعد الطبيعة وفي بعض النسخ ما بعد الطبيعة وهو الظهر اذ الظاهر ان اسم هذا العلم
هو علم ما بعد الطبيعة لا علم فيما بعد الطبيعة وكانه لم يرد على الاول ان هذا الاسم
بل ذكر شيئا يستفاد منه اسمه قوله ونعني بالطبيعة لا القوة اه قيل لفظ الطبيعة
كما ذكره الشيخ في رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة
التي هي مبدء اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات وتلك القوة هي غير الصورة النوعية
في بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الاجسام لان
صورتها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبايعها ومنها ذاته الشيء وصورته
الذاتية ومنها الحركة التي عن الطبيعة والاطباء يستعملون لفظ الطبيعة على المزاج
وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد بها لا انها عبارة عن
مجموع الشيء الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى
الاول والاعراض انتهى وقد يقال ان الطبيعة يطلق على معان اخرى ايضا منها ما
عليه نظام الوجود ويستقيم اه عنده ومنها العناية الالهية قوله بعد ما اه انه قد
يقال اه استشهاد لصحة ارادة المعنى الذي ذكره من لفظ الطبيعة قوله او بالعموم قبل
الطبيعة لئن كان المراد به انه من الامور العامة التي سيصور او لا على الطبيعة على ما اشرنا
به سابقا فعند انه ينافي ما ذكره انفا من ان اول ما شاهد وسوف عن احوالكم هذا الوجود
الطبيعي فالظاهر انه اراد به معنى اخر وهو انها باعتبار العموم مقدم على الطبيعة بعض
جملة الامور لما كان يوصف المفارقات ايضا فالجهة التي بها في المفارقات متقدمة على
الطبيعة ولئن كانت الجهة التي بها في الطبيعة ليست متقدمة عليها لكن في تقدم الجهة
الاولى ومنها على الطبيعة محل مناقشة والامر فيه سهل قوله ولكن لقايل
ان يقول ان الامور الرياضية اه المراد بالامور الرياضية المحضة ما لا يكون في المادة

الخصوص

المخصوصة معتبرة كالافلاك في علم الهيئة والهواء المكيف بالنغمات والايقاعات في الموسيقى
وذلك هو العدد المبحوث عنه في علم الحساب والمقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة المحض صح
كما قيل ثم هذا الشك يرد على ما ذكره في وجه تسمية العلم وعلى ما يستفاد من قوله واما الذي
يستحق ان يسمى به هذا العلم اه اذ يفهم منه ان هذا العلم يبحث عن الامور التي يتقدم على الطبيعة
بالمعنى المذكور اما بالذات او بالعموم على النحو الذي فسرنا ولئن ما سواه لا يبحث عن ذلك
اما وروده على وجه التسمية فبان يقال المقدار والعدد ايضا بعد الطبيعة بالمعنى الذي
فرغ من انه شاهد ما بعد الطبيعة واما على ما يفهم فبان يقال انهما متقدمان اما بالذات
او بالعموم على الطبيعة وكان قول الشيخ اولا هي ايضا قبل الطبيعة واهرا صح ان يكون
علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة اشارة الى الوجهين ثم وجه التشكيك في العدد
بان وجه كان ظاهر واما وجهه في المقدار فكانه باعتبار اشتراك اسم المقدار في الصورة
الجسمية والمعنى المتعارف كما يظهر من جواب الشيخ للشك اذ الصورة الجسمية تقدمها
على الطبيعة بالمعنى المذكور ظاهر وكذا بعديتها عنها في المسامحة بالنسبة الينا وقد قيل
ومنشأ السؤال ولئن كان امر الفظيا هو سبب التسمية لكن لما ذكر ان موضوع هذا
العلم هو الامور التي لا يتعلق بالطبيعة ورد الكتب المفهوم على ان غيره من العلوم ليس كذلك
فورد السؤال عليه بان علمي الحساب والهندسة ايضا مما يبحث عما لا يتعلق لوجوده بالطبيعة
واما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كساير الامور العامة التي لا يتعلق لوجودها ولا لحدودها
بالطبيعة فان موضوعها المقادير المحضة المجردة عن المادة حدا او ذهنا وخارجا اما تجردها واما الهندسة صح
بحسب الماهية والحد فظاهر وكذلك بحسب الوجود الذهني واما تجردها في الوجود الخارجي فكما هو عند دونها وز
بعضهم ممن يرى ان للتعليميات وجودا مفارقا عن عالم الطبيعة انتهى وهو كما ترى قوله
فالذي نقوله في هذا الشك هو انه اما الهندسة اه حاصل جواب الشيخ في الهندسة انه لما
كان موضوعه الخطوط والسطوح والجسمات فلا وجه للشك فيه باي وجه كان اذ ظاهر انها
لا تتقدم على الطبيعة بالذات او بالعموم ولا تتقدم معرفة الطبيعة على معرفتها وانت
خبير بان الاول ظاهر جدا واما الثاني ففيه خدشة والامر سهل واما ما كان موضوعه
المقدار فمنظور الشك عليه باعتبار اشتراك اسم المقدار بين الصورة الجسمية والمعنى المتعارف

قوله من التثليث والتربيع والتكعيب

واضما اذ تاب الوهم الى المعنى الاول وقد يكون متقدما على الطبيعة بالذات وكان موقوفة
الطبيعة قبلها بالنسبة الينا لكن اذا حقق الامر ظهر ان موضوع ليس المقدار بهذا
المعنى اذ ظاهر انه يبحث عن المقدار باعتبار كونه موضعا للتقدير والنسب والاشكال
المختلفة من المثلث والمربع والمكعب ونحوها وما هو كذلك هو المقدار بالمعنى الاخر
الذي هو عرض لا الصورة الجسمية لانها بذاتها ليست مستعدة لهذه الامور بل انما تستعد
لها باعتبار عروض المقدار بالمعنى الاخر لها كما عرفت فيما سبق في المنطق والطبيعي فيقال
والقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم لما كان كل واحد منها
مجعولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا في واحد منها كما هو شان الجنس
مع الانواع البسيطة فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز
مفارقة الخطوط والسطوح والجسمانيات مع انه لا قوام للمقدار الا بواحد من هذه الانواع البسيطة
على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام الكائن يتحقق في هذا العالم مفارقة عن الطبيعة كما سنطلعك
لك عليه ان شاء الله فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا
من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما كان
من تقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجزية والتكعيب وغير ذلك من الصفات التي
لا يمكن وجودها الا في انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية انتهى وفيه نظر لان الشيخ
ما جوز مفارقة المقدار المطلق الذي يكون انواعه الخط والسطح والجسم عن الطبيعة في القوام
بل انما قال ان المقدار بالمعنى الاخر غير المعنى الذي يكون جنسا للخط والسطح والجسم وهو بعد
الهيولى اي الصورة الجسمية لا يكون بعد الطبيعة بل انما تقوم الطبيعة به واين هذا من
ذلك وسيجي لهذا زيادة بسط ان شاء الله تعالى قوله فالاعراض اللازمة له اولا بذلك هو انه
على انه يعتبر التعلق بالمادة والمفارقة عنها في هذه العلوم الحكمية في العوارض الذاتية ايضا
لا في وجود الموضوع وذاته كما مر ايضا سابقا قوله وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات
والطبيعيات اه قيل الفرق الذي ذكره في ذلك التعليمي هو ان الجسم الذي قبل الطبيعي وهو مقوم
للهيولى هو جوهر يعرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على قوائم وتلك الابعاد مقدارات مطلقة
لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين لها رتبة من الطول والعرض فلا يختلف

بالجسم

بالجسم ولا الجسم بهذا المعنى قابل النسبة من النسب كالتضعيف والتنصيف والتثليث
والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي هو بعد الطبيعي وهو متقوم
بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد الى اسم له بالنوع وهو القابل
لانه منه من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون في تكلم
في اللواحق الذاتية الرياضيون وكذلك السطح الذي هو قبل الطبيعة غير السطح التعليمي
الذي يبحث عنه المهندسون فان اصورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه يجب يصح لان
يوضع فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لا لاجل انه نهاية شي ما يصح فيه فرض
ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر فهو الذي من باب الكمية لانه هو كمية السطح بالمعنى
الاول ونسبته الى ذاك كنسبة الجسم الذي من باب الكم الى الجسم الذي يقوله الجوهر وكذلك
حكم الخطين بينهما احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة واللامساواة الثاني
الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي
هي الصورة مفردة ما لم يرها من التناهي والتحديد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها او افراد
بها الكمية ماخوذة في الذهن تسمى الجود جسما تعليميا والعجب من الشيخ حيث لم يبين هذا الفرق
كما ابينه وذكره في نفس المقدار انه وذكره في انواعه الثلثة ايضا فيا ذا حكم فيها كلها
بعدم المفارقة عن المادة من كل وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود
مع المقدار لا قوام له الا مع شي من هذه الثلثة انتهى ولا بد اولا من تحقيق ما ذكره الشيخ
في الفرق بين الجسمين والسطحين والخطين ثم الموض بحال البحث الذي اورده عليه فاعلم
ان القوم كانهم فهموا من عبارة الشيخ ان الفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي باعتبار التعيين
وعدمه فاذا اخذ الجسم غير معين كان هو الطبيعي اي الصورة الجسمية واذا اخذ
معينا كان هو التعليمي وعند اخذه معينا مستعد للنسب المذكورة وبدونه لا وعلى هذا
يكون الفرق بين السطحين والخطين ايضا كذلك والظاهر انه ليس مراد الشيخ اما فساده فاسد وانه
فلان الصورة الجسمية جوهر والجسم التعليمي عرض بالاتفاق منهم والبرهان ايضا
قائم عليه ولا معنى لكون شي واحد جوهرا او عرضا باعتبار اخذ التعين وعدم
التعين وهو ظاهر واما انه ليس مراد الشيخ اما ولا انه لا معنى لكون هذا الا ان الظ

الفساد متنعدا او ثانيا انه قال في المنطق في اثناء هذا البحث والمعنى المعرض للتقدير في الابعاد
الثلثة معد محدود او غير محدود لهذا الوضع الذي من باب الكم وهذا صريح في ان الكم ايضا
يمكن ان يكون غير معين فلا يكون الفرق بينه وبين الصورة باعتبار التعين وعدمه
الا ان يقال اراد بغير المحدود وههنا غير المتناهي وهذا ايضا يتعين فالصورة الجسمية
ما لا تعين فيه لا باعتبار التناهي ولا بعدمه واما الجسم التعليمي فهو ما اخذ التعين اما بالتناهي
او بعدمه وبالجملة الصواب حمل كلام الشيخ على ان الصورة الجسمية هو الامر الذي
يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة متناهية او غير متناهية وهذا الامر امر قائم بذاته
وليس من قبيل الابعاد بل الابعاد انما يعرضه ويفرض فيه وهذا الامر باعتبار ذاته
وذاته لا يتصور فيه التقدير والمساواة والمفاضلة اذ لا يجوز ان يقال ان جسما
باعتبار انه قابل للابعاد الثلثة زايد على جسم آخر او مساو له او انقص منه وهو
ظ بل انما يكون ذلك باعتبار نفس الابعاد وجوهرها والجسم التعليمي هو الابعاد واما
متناهيا او غير متناه وهو الذي يقبل التقدير والمساواة والمفاضلة وليس المراد انه يقبل
ذلك ان اخذ مطلقا اي كليا او بعد الاعتبار لا يجري فيه تلك الامور بل بعد اخذه معينا
يجري فيها مثلا اذا اخذ البعدين من حيث انه بعد لا يجوز ان يحكم عليه بانه ازيد من بعد آخر او الماخوذ
كذلك ايضا او ماخوذا على التعين او مساو له او انقص منه وانما يجري الحكم عليه بذلك
بعد اخذ احد البعدين ذراعا والاخر ذراعين مثلا وهو ظ وعلى هذا الالزام محذور
فان قلت قول الشيخ صورة ما طرفيها من التناهي والتحدد يدل على ان الجسم التعليمي
هو الماخوذ مع التناهي والتعين والطبيعي هو المطلق قلت في عبارة الشيخ
ليس لفظ التناهي على ما رأينا في النسخ التي عندنا من المنطق وانما هو التحدد فقط
ومراده بالتحدد هو التقدر وقبول المساحة اذ قد علمت ان الصورة الجسمية
ليست مما يقبل المساحة بمجردها سواء اخذت مطلقة او معينة بخلاف
التعليمي فانه قابل للمساحة اذا اخذ معينا فلا يكون هنا فيما ذكرنا هذا هو الفرق
بين الصورة الجسمية والجسم التعليمي واما الفرق بين السطحين والخطين فهو ان الصورة
الجسمية بالمعنى الذي حققنا لا شك انه اذا عرض لها الجسم التعليمي المتناهي

فيوضحها

فيوضحها ايضا التناهي ولا شك ان نهايتها او غير ذاتها ولا شك ايضا ان الجسم التعليمي المتناهي ايضا
له نهاية هي غير ذاته وظ ان النهايتين لا يمكن ان يكونا امرا واحدا فنهاية التعليمي
هو السطح الذي ليس من باب الكم ولا يكون للتقدير والمساحة والمساواة والمفاضلة بذاته بل باعتبار موضاه
عروض السطح التعليمي لها ونهاية الجسم التعليمي هو السطح الذي من باب الكم ويصلح للتقدير والمساحة
والمساواة والمفاضلة باعتبار جهتين اعني الطول والعرض فقط وقس عليه الخط ايضا
وليس الفرق بين السطحين والخطين باعتبار اخذ التعين وعدمه كما في الجسمين بعينه فالسطح الطبيعي
هو الذي يمكن ان يفرض فيه بعدان والتعليمي هو البعدان والخط الطبيعي هو الذي
يفرض فيه بعد واحد والتعليمي هو البعد الواحد فان قلت قوله احدهما مطلق البعد
الواحد وهو غير قابل للمساواة واللامساواة الشيء الذي يكون ذراعا او ذراعين
يدل على ان الفرق بين الخطين بالتعين وعدمه قلت هذا ليس في عبارة الشيخ
بل هو من عبارة القائل والشيخ لم يتعرض للخط وتركه على المقايسة وعبارته في السطح
هكذا والسطح ايضا له صورة غير الكمية التي فيه وتلك الصورة هي انه بحيث يصح
ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لا لاجل انه نهاية شيء بل يصح
ذلك ان يفرض ثلثة ابعاد كذلك انتهى وهي منطبقة على ما ذكرنا واذ قد تحققت
هذه المعاني فنقول ان البحث الذي اورده على الشيخ غير متجه على ما قررنا
كلامه اذ ليس يفرق الشيخ بين الجسمين باعتبار التعين وعدمه كما فهمه القائل حتى يقال
ان المقدار ليس له الا هذه الانواع الثلثة فاذا كان هذه الانواع غير مفارقة للمواد
عن المادة اصلا فكيف يجوز ان يكون المقدار كذلك اذ الشيخ لا يقول بمفارقة المقدار
الذي هو جنس هذه الانواع عن المادة اصلا بل انما يقول به في المقدار الذي يميز
الصورة الجسمية وهو ليس متحدا مع الجسم التعليمي ومخالفا له بالاعتبار حتى يرد ما ذكره
بل هو امر مغاير له بالذات ولا نقول في المقدار بهذا المعنى ايضا بالمفارقة بل نقول
متقدمة بالذات على الطبيعة وكان مراد القائل ايضا بالمفارقة هذا المعنى ولو كان
مراد القائل مجرد ان الشيخ لم يفرق بين السطح والخط ايضا فلم يبحث فيهما ايضا
نحو ما اجاب به في الجسم بان السطح والخط الذي هو موضوع الهندسة غير السطح

والخط الذي بالمعنى الآخر فمع أن كلامه لا ينطبق عليه جوابه لأن المقولة لما كان أحد معنييه
هو الجوهر الذي يقوم الطبيعة فيحصل الشك فيه باعتبار حمله على هذا المعنى وأما السطح
بكلا معنييه عرض على ما صرح به في المنطق فعلى أي معنى يحمل لا يلزم منه شك إذ ليس مقوما
للطبيعة بوجه وكذا الخط فإن قلت إذا كان الطبيعة بمعنى الجسم المحسوس المأخوذ
مع الأعراض فيمكن أن يكون الوضع مقوما له قلت ظ أن يراد بما يقوم الطبيعة
في هذا المقام يقوم أصل الجسم إذ المادة لا تكون مأخوذة مع العوارض كيف وعلى هذا
يلزم أن يكون الكيفيات المحسوسة من مقومات الطبيعة وكان البحث عنها في الإلهي
لا البحث عنها من جهة الوجود وكونه لا يتبع من الإلهي بل البحث بالوجوه الأخر الذي يكون
الطبيعي ونذكره فيه قلت ما معنى قول الشيخ فيكون الجسمية التي من باب الكم لا لكون
بالفعل وما وجه الوصل والاستدراك الذي فيه قلت كان المراد أن الجسمية التي من باب
الكم وإن كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ولا يمكن تجردها عنه فلا يمكن أن يقال
أن الصورة الجسمية المجردة على الإطلاق جسم تعليمي لكن نقول أن الصورة الجسمية
إذا جردت عن المادة مع كميتها اللازمة لها فهو جسم تعليمي أو أن كميتها فقط إذا جردت
عنها أي جسم تعليمي لأن تجرد الكم عنها ممكن في الذهن وإن لم يمكن العكس وعلى هذا الظهر الارتباط
ثم النسخة التي رأيناها من الشفا ليست العبارة فيها هكذا بل هكذا فتكون الجسمية
التي من باب الكمية تلزم الجسمية التي هي الصورة صورة الجسم إذا جردت بكميتها أو
جردت منها الكمية مأخوذة في الذهن يسمى المجرد جسما تعليميا والمعنى على هذا واضح
قوله وأما العدد فالشبهة فيه أكثر وذلك لأنه متقوم بالعموم على الطبيعي وبما هو
مفارق غير مشاهد لما فرد الأشكال به من الوجهين جميعا فيقال وذلك لأن من أفراده ما وجد قبل
الطبيعة متقدم عنها من كل وجه واعلم أن القبلية والبعدية قد تكون حقيقية وقد تكون
إضافية فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا
يتوصف موضوع هذا العلم بأنه علم ما قبل الطبيعة وما بعدها باعتبارين يمكن أن يكون
من جهة المعنى الحقيقي منهما وأما موضوع التعليميات فيتوصف بالقبلية أو البعدية
إنما يكون بحسب المعنى الإضافي منهما على أن التسمية مما يكفي فيها أدنى مناسبة والأظهر

الظ

في الذهن إذ تجردها في الخارج غير ممكن

ضرورة أنه يلزم الجسم في التجرد ويكون

بينها

بينها بالبيان في التوقفات من الاطراد والانعكاس انتهى وفيه أن موضوع الإلهي هو الموجود
هو قبل الطبيعة قبلية حقيقية باعتبار أنه لا أعم منه لكن قبليته الحقيقية بالنسبة
إليهما أي وجه لهما فافهم **قوله** إلا أن يكون علم ما بعد الطبيعة اه إشارة إلى الجواب
للشبهة وهو أن وجه تسمية هذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة هو أنه علم ما يكون مفارقا
عن الطبيعة من كل الوجوه كالباري تعالى والعقول وتسميته به باعتبار أن بعض أجزائه
كذلك تسمية للكل باسم أشرف أجزائه ومع لا يجري هذا الوجه في علم العدد فلا يلزم أن يكون
علم العدد أيضا يسمى بعلم ما بعد الطبيعة **قوله** ولكن البيان المحقق لكون علم
الحساب خارجا اه لما كان الجواب المذكور إنما يدفع الإشكال عن وجه التسمية فقط
لكن بقي الإشكال الآخر من حيث أنه لزم من كلامه أن في هذا العلم يبحث عما يتقدم الطبيعة
بالذوات أو بالعموم وفي غيره لا يبحث عنه مع أن علم يبحث عن العدد وهو بالعموم
على الطبيعة قال ولكن البيان المحقق بخروج علم الحساب عن علم ما بعد الطبيعة
لا لكونه ما قال والمحقق يمكن أن يكون بصيغة الفاعل أو المفعول وعلى الأول
يكون لكون متعلقا به وعلى الثاني يكون متعلقا بالبيان **قوله** ولما كان لا يمكن
أن يكون العدد موجودا أي في الخارج إلا عارضا لشيء في الوجود أي الخارجي ووجود العدد
في الخارج لعله باعتبار وجود موصوفه فيه **قوله** وفي الحالين جميعا هو غير مفارق
للطبيعة أما في الحالة الأولى فظ وأما في الحالة الثانية فلأن الوهم لما كان جسمانيا
كان ما فيه غير مفارق للطبيعة وفيه نظر لأن المراد بالوهم إن كان معناه المتعارف
فلا نم الحصر الذي ادعاه من أن العدد إنما يكون موضوعا لأي نسبة اتفقت من زيادة
أو نقصان إذا كان في هيولى الأجسام أو في الوهم إذ يجوز أن يكون في العقل إذ الأعداد
الكلية التي في العقل لا شك أنها موضوعة لأي نسبة اتفقت كالأعداد الجزئية
التي في الوهم وإن كان المراد به أعم من الوهم والعقل فما فيه لا يلزم أن يكون مفارقا
للطبيعة إلا أن يحمل النفس أيضا من الأمور الطبيعية ولو قيل أن مراده أن الوهم
لا بد أن يأخذ هذه الأحوال والصفات أي التنصيف والتضعيف والزيادة
والنقصان ونحوها من الأعداد التي في المادة إذ لم يشاهد هذه الأحوال

العدد متقدم

لدفع هذا الإشكال الصعب اه

من المواد لا يمكن ان يتصور بالوجه الكلي فيصح ان موضوعه العدد الحاصل في المادة وهذا هو المراد
بقوله فيما بعد وشيء من ان يكون او ان نظره فيه من حيث الوهم اه يقول على هذا يلزم ان يكون
جميع الامور الكلية التي يبحث عنها في العلم الالهي مقارنة للمادة ايضا لان ادراكها على وجه
العموم لا يكون الا بعد توهمات جزئية لها حتى تستعد النفس لادراكها على الوجه الكلي
والتوهمات الجزئية انما يكون باعتبار اقترانها بالمواد الجزئية والانصاف ان ارتكاب
مثل هذه التكلفات بارد جدا مع انه لا اضطرار اليه لان الاشكال ان كان باعتبار انه
لم افرد علم الحساب عن علم الالهي مع ان موضوعه لا فرق بينه وبين الامور التي يبحث عنها
في هذا العلم من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية ونظايرها فجوابه ما مر مرارا من ان افراد
بعض العلوم بعضها عن بعض باعتبار ان بعض افراد الموجود قد اتفق ان له مباحث كثيرة
بحيث يصلح ان يجعل علما على حدة والعدد من هذا القبيل ولا قدح فيه عدم الفرق بينه
وبين بعض الامور التي تدخل في هذا العلم لان هذا المعنى الذي اتفق في العدد لم يتفق فيه
وليس المناط في الافراد التعلق بالمادة والطبيعة كيف وافراد الطبيعة ايضا ليس
وجهه الا ذلك كما عرفت مرارا وان كان باعتبار وجه التسمية فامر وجه التسمية سهل
لظهور انه لا يلزم فيه الاطراد والانعكاس مع انه ذكر جوابا يصلح لدفع الاشكال
بتلك الجهة وان كان باعتبار انهم حدوا العلم الالهي بانه يبحث عن المفارقات ففيه بعد
تسليم ثبوت هذا الحد منهم ووقوعه في كلام من يعتد به فليحمل على انه تعريف بالاعم
كما هو المشهور من جوازه عند القدماء ولو فرض انه لم يجوز ذلك فلعل ان الحكم ببطلان
هذا الحد افاده اسهل كثيرا من التزام تلك التعسفات الباردة السمجة التي لا طائل
تحتها ولا يوصف بها الا اللجاج والعناد قيل في هذا المقام واعلم ان ههنا فرقا
آخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلق وهو المركب من الوحدات على الاطلاق من غير
ان يعتبر فيها تماثل الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص
ولا على وجه العموم ككونه عشرة او مائة او الفا او غير ذلك او ككونه زوجا او فردا او زوج الزوج
او زوج الفرد او عادا او معدودا او مجذورا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعب كعب او غير
ذلك وبين العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع التعليمات الذي هو مؤلف من الوحدات

المتماثلة

المتماثلة الواقعة على معان والوحدة التي هي مبدأ العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات
فان المفارقات ليست ذوات عدد كمي مؤلف من تكرر احاد متماثلة كما هو التحقيق عندنا
فالعدد الذي من باب الكم يستعد بتلك النسب المذكورة لا غير وهو لا يوجد الا في الماديات
لانه من عوارض الطبيعة لان معروضاتها انتهى ثم قال في الحاشية اعلم ان العدد الكمي غير
طبيعة الكثرة التي تقابل الوحدة مطلقا التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى لان شرط
الكم المنفصل امران احدهما ان يكون اجزاؤه ووحداته من جنس واحد والثاني
ان يكون لها حد معين من الكثرة ككونها عشرة او مائة ولاجل ذلك لا يمكن [illegible] نوع من العدد
بالحد الا بعد احاده الى ان يبلغ كونها فيقال في تحديد الثلثة انها المؤلف من وحدة ووحدة
ووحدة وكذا القياس في غيرها كما سيجيء في هذا الكتاب انتهى وفيه نظر لان كون الاحاد التي
في المفارقات غير متماثلة كانه لا وجه له وعدم تماثل محالها لا يستلزم عدم تماثلها بل
انه كذلك لكن ما الدليل على ان العدد الذي هو موضوع التعليمات هو الذي يكون احاده
متماثلة مع ان قواعدهم ومسائلهم شاملة لغيره ايضا كما هو الظاهر نعم هذا المحقق شاهد
له وان اي ما بحث عليه وهو وان كان منصب المنع لانه بصدد جواب الشبهة لكن الظن ان مثل
هذا المنوع التي لا شاهد له اصلا مع مخالفته لظاهر الحال ولما يفهم من ظواهر كلماتهم
مما لا ينبغي ان يسمع ويصغى اليه وما ذكره في الحاشية من لزوم الامرين في الكم المنفصل فالامر
الاول منهما قد عرفت حاله وقس عليه الامر الثاني ايضا بل هو اشنع اذ يلزم ان لا
يكون العدد الغير المتناهي عددا ولا نقول به احد اصلا ثم قوله في الحاشية ولاجل ذلك اه
فلا يفهم معناه ظاهرا وكانه اراد انه لما كان الكون على حد معين معتبرا في العدد يقولون
ان العدد لا يمكن تعريفه الا بعد احاده الى ان يبلغ كونها او يجاز ان يكون غير متناه لما يبلغ
اخرها وهو مع كونه بعيدا عن العبارة فيه انه على تقدير انهم قالوا هذه العبارة فهو
على سبيل التمثيل والمراد ظاهر ومعلوم ان المراد عد احاده جميعا فاذا كان متناهيا
كان موقوفه بعد احاده الى ان يبلغ اخرها وان كان غير متناه فبعدها الى غير النهاية وهو ظ
قوله لانه وهم له الوهم بالمعنى المصدري اي التوهم قوله ماخوذ من احوال
الطبيعة لا بان يجتمع اه وفي بعض النسخ احوال طبيعة لها وعلى التقديرين يجتمع منه الطبيعة

من الكثرة م

ظ النسخ

وعلى الأول حال منها **قوله** فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف اه قد يقال
ان الشيخ خلط في هذه المقالة المقدمات بالمسائل وايضا الفصل الثاني اشبه
بالمقدمات فكان الاولى على التقدير الخلط ان يقدمها على الفصل الخامس والسادس والسابع
فيكون المقدمات في طرف والمقاصد في طرف آخر فهذا خلط آخر واجيب بان وجه
الجمع كانه عموم يقع تلك المسائل في ساير المطالب كالمقدمات فلشدة المناسبة والمقاربة
بالمقدمات اوردهما في مقالة واحدة واما الخلط الآخر فكان وجهه ان الغرض من الفصل
الثاني لا يبعد ان يكون اثبات ان الواجب حق وكذا معلولاته وهو احق منهما
ورد شبهة السوفسطائية لرد الايراد لو ورد على هذا او ليس الغرض منه ابطال زعمهم
لاثبات الوجود الذي هو الموضوع ليكون من المقدمات دون المسائل **قوله**
لانه ليس يحتاج الوجود في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا قال غياث
الحكماء يورد على هذا الايراد مشهور وقد اجاب بجواب مشهور فيقال قد يبحث في هذا
العلم عما يحتاج الموجود في الانقسام اليه الى ان يصير طبيعيا كالبحث عن وجود الجسم
والاعراض القائمة به والحركة والسكون او تعليميا كالبحث عن الخط والسطح والجسم التعليمي
لهذا هو الايراد وما اورد في الجواب هو ان الموجود لا يحتاج في ان يصير احد هذه
الامور الى ان يصير طبيعيا او تعليميا بل نفس هذه الاقسام من الطبيعيات والتعليمي
وايضا انقسام الموجود الى المقادير لا يحتاج الى ان يصير تعليميا اذ التعليمي هو المقدار
في المادة والانقسام المذكور لا يتوقف على اخذ المادة اقول ليس شيء منهما
نحو الوجه في التوجيه ما اشرنا اليه وما اورده من الجواب غير صواب وكل
من جهته غير وجيه بوجوه اما جواب السؤال وحل الاشكال فهو ان الرئيس يدل ان
الجوهرية من الاعراض الاولية للموجود فنبه بان جوهرية الموجود لا يتوقف
على صيرورته شيئا آخر حتى يصير جوهرا ولا يستلزم ذلك ان يكون كل ما يبحث عنه في ذلك
العلم عرضا اوليا لهذا الوجه اذ على ما قرره في البرهان كثيرا ما يبحث عن الاعراض
الاولية للاعراض الاولية وما استشكل به المستشكل اعراض اولية وكما ان الجوهرية
عرض اولي للموجود كذلك الجسمية عرض اولي للجوهر ولهذا الظهر فساد ساير

لاعراض ه

مراد الايراد وظهر ايضا ان ما تكلف في الجواب غير صواب فان قوله الموجود لا يحتاج
في ان يصير احد هذه الامور الى ان يصير طبيعيا او تعليميا غير صواب وكان معانده ويكابر
وقوله بل نفس هذه الاقسام من الطبيعيات مما لا حاصل له ولا طائل تحته وايضا
قوله وايضا باطل والتعليل عليل بوجوه منها انه لو كان التعليمي هو المقدار في المادة
لكان انقسام الموجود اليه موقوفا على اعتبار المادة انتهى ولا يخفى ان ما حسبه جوابا
للسؤال وحلا للاشكال لغو فاسد اذ لو كان البحث عن هذه الاشياء باعتبار
انها اعراض ذاتية للاعراض الذاتية للموجود فعلى هذا يجب ان يكون جميع مباحث
الطبيعي والتعليمي بل فروعهما ايضا من الطب وغيره داخلا في العلم الالهي اذ جميعها
اعراض اعراض الموجود وايضا لا فائدة حينئذ لما ذكره **الشيخ** مرادا في ان الاحوال
التي يبحث عنها في هذا العلم مما لا يحتاج الموجود في لحوقها له الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا
او تعليميا او غير ذلك من موضوعات العلوم الاخرى كما هو الظاهر او قيل ان جميع
الاحوال وان كان كما قلت من انها اعراض اعراض الموجود لكن اخرجنا عنها احوال
بعض احواله مما ذكره سابقا في صلاحيتها لجعلها علما على حدة **ولذا** استثنى الشيخ
الاحوال التي يحتاج الموجود في عروضها له الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او غير ذلك
فنقول فعلى هذا اعاد الاشكال ولم ينفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب
آخر فالصواب في الجواب ان يقال على ما يستنبط من الكلمات السابقة انك
قد عرفت ان موضوعات العلوم الاخرى لما كان احوالها من حيث انها احوالها
صالحة لجعلها علوما على حدة افرزناها عن هذا العلم فما كان من الموجودات واحوالها
مما لم يبلغ الى هذه الموضوعات واحوالها يبحث عنه في هذا العلم سواء كان الغرض
اثبات وجوده كتقسيم الموجود الى الجوهر والعرض والعقل والنفس والمادة
والصورة او اثباته لبعض الموجودات كاثبات الصفات العلى للباري تعالى
واثبات الصفات للمفارقات واما اذا بلغ الى هذه الموضوعات فالبحث
عن نفس هذه الموضوعات ايضا **واما** باثبات وجوده او ما نسبه انه من
الموجودات لكونه ايضا من هذا العلم او لجميع عوارض الموجود ولم يبلغ الى حد

الواجب ه

المستفيد من هذا العلم واما عوارض هذه الموضوعات فالبحث عنها ان كان باعتبار اثبات وجودها في نفسها وكيفية وجودها فهو ايضا من هذا العلم اذ هو بالحقيقة ايضا ليس داخلا في المسائل بل المسائل هو الاحوال التي لهذه الموضوعات من حيث انها احوال لها مثلا الحركة والسكون من احوال الجسم الطبيعي المستعد للحركة والسكون الذي هو موضوع الطبيعي فاذا كان الغرض من البحث عنهما اثباتهما للجسم المذكور بان يقال الفلك متحرك او الارض ساكنة في الوسط فهو من الطبيعي وخارج عن الالهي لانهما من احوال الجسم من حيث انها احوال من هذا العلم واذا كان الغرض اثبات وجودهما وان وجودهما من قبيل الاعراض او الجواهر فهو من هذا العلم وليس داخلا في المسائل وقس عليهما ما سواهما وعلى هذا لا يبقى اشكال من وجه ويظهر فائدة قول الشيخ انه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا فانه وان كان لا يحتاج في ادخال البحث عن نفس وجود الجوهر في هذا العلم لا لهذا الوجه اذ لو كان الجوهر جوهرا لا لان يصير طبيعيا او تعليميا ايضا لكان البحث عن وجوده داخلا في هذا العلم على ما عرفت لكن البحث عن احواله من حيث انها احواله لا من حيث انه موجود يحتاج في ادخاله في هذا العلم الى

ظهر من كلام المجيب الاول

ليس بصواب كله كما انه ليس بخطأ كله اما ما هو الصواب فكلامه في نفس الموضوعات او نفي عنها انها ليس مما يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او غير ذلك حتى يلحقه الموضوعات سواء كان من باعتبار وجودها او باعتبار اثباتها لها داخل في هذا العلم واما ما هو الخطأ فكلامه في الاعراض القائمة بها كالحركة والسكون على ما ذكره لان هذه الاعراض المذكورة يحتاج قطعا الى ان يحصل التخصيص المذكور حتى ولو قيل فيدخل هذه داخلا في هذا العلم باي شيء يسبق للعلوم الباقية فلا بد فيها من تفصيل القول على ما ذكرنا واما ذكره بقوله وايضا فيه ايضا ان مطلق موضوع التعليمي ليس هو المقدار في المادة لو سلم كذلك فلا نسلم هذا الجواب ثم ما اورده غياث الحكماء على هذا الجواب من انه غير صواب وانه معاندة ومكابرة ولن قوله بل نفس هذه الاقسام من الطبيعيات مما لا حاصل له ولا

الجوهر مما يحتاج

طائل

طائل تحته ولا يدري انه منظور فيه الظاهر انه منظور فيه ليس ما اوردنا على هذا الجواب لانه لو تفطن لما ذكره لم يجب جوابه صوابا وايضا الحكم بخطأ هذا الجواب راسا بل صوابه من وجه وخطاؤه من وجه كما بيناه باطل من وجوه وذكر منها واحدا وترك الباقي على ما هو دابه في هذه التعليقات ولميته ترك هذا الوجه ايضا في ستر الخفاء مع اخوانه لئلا تفتضح لهما ايضا فعليه انه لزوم كون انقسام الموجود الى التعليمي موقوفا على اعتبار المادة على تقدير كون التعليمي هو المقدار في المادة اي محدودا مقدورا فيه ولو قيل لعله تخيل اذ على هذا التكون البحث عن التعليمي بحثا طبيعيا اذ يصدق عليه انه عرض للموجود يحتاج الى ان يصير الموجود طبيعيا فقد لزم موضوع الطبيعي ليس هو الجسم الطبيعي فقط بل لا بد من اعتبار حيثية الحركة والسكون ولا اقل من اعتبار القوة وظاهر ان عروض المقدار للجسم لا يحتاج الى اعتبار قوة اصلا فافهم قوله مفصل في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما الاول مما يكون فيه تنبيه على الغرض قال غياث لعله اراد بالدلالة الاشارة الى وجه بعيد البداهة وشامل احواله ولم يرد لفظ دال على الوجود فانه بديهي كما توهم فاورد انه هذا الاحتياج الى فصل وعرض بالغرض الا عرض البتة والاوضح اشار اليه في الفصول السابقة التي منها ما تقدم من تحصيل الموضوع وانه بديهي انتهى واقرب منه في بيان معنى الغرض ما قيل وهو تبيين موضوع هذا العلم وانيته لا من جهة الاكتساب بقول شارح الوجيز انتهى ولا يبعد ان يكون الغرض من الغرض نفس هذه الدلالة التي ذكرنا فيكون حاصل المعنى ان الفصل في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما الاول من الوجوب والامكان نحو يكون تنبيها على هذه المعاني لا تعريفا حقيقيا لما سلف انها بديهية لا يمكن تعريفها لا انه لم يذكر تنبيها ايضا على هذه المعاني لان ما ذكره من تعريفات القوم وزيفه كله تنبيه على هذه المعاني كما يعرف به وان لم يكن تعريفا حقيقيا قوله اخطاوتا بالبال متعلق بحاول اي يحاول التعريف بهذا النحو وحال ان التعريف بالحد او المشترك ويحاول ومتعلقه ملتبس دونه ملتبس التعريف به

عبارته من تحقيق صحته **قوله** او يتوهم ما يلابه عطف على اخطارها وحاله حاله **قوله** وربما كان
ذلك ما يشاهد من انفسها الخ اه قال عبارات الحكماء المشهورة في توجيه هذا وجها احدها ما هو الذي
اشار اليه المحقق في شرحه للاشارات معتذرا عن تعريف الخبر بالصدق والكذب حيث قال الحق
ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اورد تفسيرا للاسم وتبيينا لمعناه
من ساير المركبات فلا يكون ذلك دورا لان الشيء يجب ان يكون ملتبسا في بعض المواضع
بغيره ويكون ما يشتمل عليه من الاعراض الذاتية الغنية عن التوقيف او غيرها مما يجري مجراها جاريا
عن الالتباس فايراده في الاشارة لا يحصل ذلك الشيء مما تخلص ويجرد عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت
تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف
المركبات عند اشتباهه لا انه اشتبه بعد ولم يرى الصدق والكذب اشتباها فيمكننا ان نقول انا نعني
بالمركب الخبري المركب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان امكننا ان نقول
انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا فصاحب المحاكمات بعد التعبير عما ذكره
الشيخ بعبارة اخرى قال والحاصل ان معنى الخبر له اعتباران الاول من حيث هو هو الثاني من حيث
انه مدلول الخبر فمعرفة الصدق والكذب موقوفة على معرفة معنى الخبر من حيث هو هو ومعنى الخبر من حيث
هو مدلول لفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق والكذب فلا دور وهذا كما اذا تعقلنا قوة يصدر منها الحركة
وارادة ما يتبعه وتميزه من تلك المعاني فنقول ذلك الذي هو الخبر للانسان يسمى الناطقة عينا معناه ولا يقال
انه توقف دوري من حيث ان معرفة الانسان موقوفة عليه انتهى كلامه بعبارته وانا اقول لا حاصل لما قرره من الحاصل
ههنا اولا فلانه ح يكون الموقوف حقيقة هو اللفظ دون المعنى ولم يكن التوقف توقفا للمعنى ولا لاسماء الا ان يعنى بها
لان اللفظ موضوع لان يعني من المعاني المعلومة ولو كان مراد المحقق هذا لما اطنب وكفاه ان يقول انه تعريف لفظي
من كلامه عبارات صريحة في ان المراد توقف المعنى دون اللفظ واما ثانيا فلانا لا نسلم ان معنى الخبر من حيث هو مدلول
لفظ الخبر توقف على معرفة الصدق والكذب وفي التوقف الاول ايضا بحث ومناقشة واما ثالثا فلان ما ذكره من الشاهد
ونظيره غير مطابق ولا موافق لتوقف اللفظ كما لا يخفى ثم اقول ان كلام المحقق انما يتم لو ثبت ان التوقف يجب ان يكون قبل
التوقف معلوما بوجه لا باشتراكه غيره معه من الاشتباه والالتباس وما في القولين انه كان في التصديقات مبادي اولية
بعد البديهيات لا يعرف ما ذكر من التصديق بعد ما سبق او ادام الخطر بالبال بواسطة اللفظ الدال عليها او غيرها
الحكم بحصول العلم بما يتوقف على تلك المبادي والنزام ان يكون العلم بها داعية بالبال في حصول افادة العلم المجهول الى ان
قبل النتيجة ما يبرر بعض الاعراض المتبة عليها باعتبار انفسها شيء لان يتنبه على ان الاشتباه بالمساوية ان اوجد
مساوية مستقل في اثباته وتلك الامور وان كانت باعتبار انفسها اخفى فهي اوضح باعتبار التنبيه
عليها والالتفات اليها كذلك في التصورات

الواضح ه

تصديق

بالاخطار ه

على مقصود العامل وفي تكون بهذا المنبه ه
في الشكل الاول من الاصول لكون تلك المقدمة ه

ثم ذلك

ل ومحصلة

ثم ذلك وتمثيله ان المبادي الاول تصورية او تصديقية ان كان حصول العلم بها سببا
لحصول العلم بما يتوقف عليها لكنها قد يحصر التفات النفس الى ما يتوقف عليها
وتذكرها سببا للالتفات الى تلك المبادي وتذكرها ولا دور مثاله في التصديقات
ما مر وفي التصورات السابقة على الحيوان كقولك ما هو جنس للانسان فهذان
هما القولان وكان الثاني اخذ من الاول ويرد عليه مع ما يرد عليه ما لا يرد عليه
والنظر الصحيح يريك ان كلا من الوجهين غير خال عن وجوه من الخلل ولعل الرسالة ارد
شانهما والكشف انه اراد ما اوردنا واشرنا اليه في السعد انتهى وههنا
ابحاث احدها ان قول المحقق الغنية عن التوقيف لا معنى له في هذا المقام اذ الاعراض
الذاتية اذا كانت غنية عن التوقيف فما الحاجة الى الاعتذار في توقيف المعروض
بها لانه صحيح قطعا سواء فرض انه واضح بحسب ماهيته وقد حصل الالتباس
فيه في بعض المواضع كما فرضه المحقق اولا اذ ظاهر انه اذا كان شيء نظريا وكان له عارض
بديهي يصح تعريفه به تعريفا رسميا وايضا قوله ما يشتمل عليه مما لا سبيل اليه لان الاعراض
الذاتية اذا كانت مشتملة على المعروض كانت معرفتها موقوفة عليه مع انه يعم
لو اراد ان حد الصدق والكذب يشتمل على الخبر الا ان يتكلف ويحمل الغناء
عن التوقيف على عدم حصول الالتباس فيه على ما في المعروض او يقال ارادة
ما يعرض الذاتي في هذا المقام ليس هو الصدق والكذب بل ما يشتمل حد
الصدق والكذب عليه لانه ايضا عرض ذاتي للخبر وهو غني عن التوقيف
وعلى الاول يندفع الايرادان جميعا وعلى الثاني الثاني فقط وثانيها
ان قوله وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان
بذلك الشيء لا وجه له لانه اذا كان كذلك فما الحاجة الى الاعتذار والكلام
انما هو في ان الصدق والكذب معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر والاعتذار
انما هو لذلك فعلى تقدير عدم افتقارهما الى الخبر كان الجواب هو هذا الاعتذار
الذي ذكره وهو غلط وبالجملة كلامه في غاية التشويش والبيان المنقح ان يقال
ان الصدق والكذب وان كان معرفتهما موقوفة على الخبر ولا يصح توقف

معرفة ه

الخبرية لكن ليس المراد في هذا المقام تعريف الخبر بل الخبرية وهو النوع الخاص من المركب موضوعة بازائه
لكن قد وقع ههنا اشتباه من حيث ان ما يبحث عنه المنطقيون اي نوع من انواع المركب
فينبغي عليه ويشار اليه بانه النوع الذي يشمل تعريف الصدق والكذب عليه او انه
النوع الذي يتصف بالصدق والكذب ونحوهما وعلى هذا لا دور اصلا كما انا عرفنا
معنى الحيوان اما بديهية او بالكسب وعرفنا الانسان بانه حيوان ناطق والوضع انما
عرفنا الانسان ايضا ونعلم ان احدا من الانسان والحيوان جنس مثلا والآخر نوع والكلي للادراك
ان الجنس ايهما ماذا اشار احد الى الحيوان وقال ان الجنس هو الذي عرفت الانسان
به لم يكن فيه فساد اصلا ولا يجوز ان يقال عرف الحيوان بالانسان الذي يكون
معرفته موقوفة عليه ولا يخفى ان في الصورتين اللتين فرضناهما ما وقع في التعريف
عرض ذاتي حقيقة اذ الواقع في تعريف الكذب عرض ذاتي لنوع الخبر وكذا الواقع
في تعريف الانسان عرض ذاتي للحيوان لكن ليس المقصود في المقام معرفة الخبر والحيوان
بهما بل المراد تميزهما من سائر الاشياء الحاصلة في الذهن الاشارة اليهما وايضا
على ما فرضنا ليس التعريف التعريف اللفظي المصطلح اذ لا لفظ يتحقق التعريف
فيما فرضنا وان كان مشاركا له في ان التعريف للاشارة فيهما جميعا الى معنى حاصل
في الذهن وتميزه من سائر المعاني الحاصلة فيه لا ان تحصيل سببه في الذهن او غير
حاصل والوضع في التعريف اللفظي المتعارف اما التصديق بان اللفظ موضوع
لهذا المعنى او تصور المعنى واخطاره بالبال على ان يراد من اللفظ وفيما فرضنا
الوضع اما التصديق بان ما يبحث عنه المنطقيون هو هذا المعنى وان الجنس
هو هذا المعنى او تصور المعنى واخطارهما بالبال من حيث انها مبحوث عنه للمنطق
وجنس وثالثها ان ما اورده غياث الحكماء اولا على المحاكم لا ورود له
لانك قد عرفت ان الوضع الذي فرضه المحقق ليس تعريفا لفظيا حقيقة لكنه
مشارك له في المعنى الذي ذكرنا فالمحاكم تسامح واورد الكلام اولا في صورة التعريف
اللفظي الحقيقي وثانيا في صورة اخرى اشعارا لبيان ان حكمهما واحد وعلى هذا
لا ايراد عليه نظرا الى اصل المقصود وانما الايراد منشاؤه الوقوف على الظ

الصدق م

وعلم

وعدم التدبر في اطراف الكلام ولعل وجه ان المحقق لم يجعل ما هو بصدده من قبيل التعريف اللفظي
الحقيقي ان ظاهر ان لفظ الخبر معناه معلوم وايضا الماخوذ في تعريف الصدق والكذب
على ما هو المتعارف هو هذا اللفظ اذ يقولون ان الصدق مطابقة الخبر للواقع
فلا يصح اذن جعل التعريف تعريفا لفظيا للخبر ورابعها ان ما اورده ثانيا
ايضا فاسد اذ مراد المحاكم التوقف بحسب الوضع اذ الوضع كاف في المقصود
او اراد ما التوقف حصوله منه او اراد التعريف المفروض اي اذا فرض ان الصدق
والكذب عرفا بماهية الخبر ثم فرض ان لفظ الخبر عرف بهما الكل فلا يتوقف على الآخر
يجب بهذا التعريف المفروض وان كان ح ان يعرف كلا منهما بنحو آخر دفعا للدور
لا وجه لمنع التوقف اصلا وخامسها ان ما اورده ثالثا باطل ايضا
لما قررنا اذ جمع بين التعريف اللفظي المتعارف والنحو الآخر الذي اورده المحقق
للوضع المذكور فلا ايراد عليه اصلا من جهة عدم المطابقة بين المثال والممثل وسادسها
ان ما اورده على المحقق لا ورود له اذ بعد ما عرفت ان مراد المحقق ماذا نقول
ان ما يراد تعقله وتميزه من بين سائر المعاني بوجه لا يشاركه غيره في الواقع لكن الامر
في نظرنا اذ ما يبحث عنه المنطقيون من انواع المركب وما هو الجنس من بين المعاني
المتصورة المفروضة منحصر في الواقع في الخبر والحيوان ولا يشاركه غيره لكنا
لا نعلمه بعينه ولو كان مراده انه لابد ان يكون المعرف معلوما بوجه لا يشاركه غيره
في نظرنا ففساده اظهر من ان يخفى بداهة ان ما ذكره من لزوم كون المعرف معلوما بوجه
مختص انما هو في التعريف الحقيقي لا بهذا التعريف الذي اورده المحقق ايضا وفي كلام القائل
اشتباه آخر الكن لا حاصل في الوضع له ثم ان مراد الشيخ ههنا يمكن ان يكون التعريف
اللفظي المتعارف اذ ما ذكره المحقق او ما يشملهما والاظهر اول ويمكن ان يكون
قوله لبيان ما اشارة الى ما يرجع الى التعريف اللفظي وعلته ما الى غيره مما ذكره المحقق
او وجه آخر مثل ان يقال لعل ما هو اخفى صار عند قوم بسبب هو اول بهذا المعنى
عندهم لجهة ما اعرف مما هو اعرف في نفسه وعند الجمهور ونحو ذلك ثم ان الامام وجه
تعريف الخبر بالصدق والكذب بوجه غير ما ذكره المحقق وهو ان الذي ربما كان

التوقف يجب بهذا ه

افضل من غيره من وجه واعرف منه من وجه لكن وعند ذلك يصح توقف كل منهما بالآخر وعند ذلك
نقول ان الناس قد جرت عادتهم انهم يقولون في بعض الاقوال لقائله صدقت او كذبت
ولا يقولون ذلك في كل الاقوال وح توقف الخبر بانه الذي جرت عادة الناس بان
يقولوا لقائله صدقت او كذبت فلا يكون توقف الخبر بحقيقة الصدق والكذب
بل بما جرت العادة باستعمال ما بين اللفظتين فيه انتهى كلامه بعبارته وهذا ايضا
ليس ببعيد ولعله ايضا داخل في كلام الشيخ ههنا قال الشيخ تنبيه النفس على اخطار
ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد اه اعلم انه وقع النزاع في ان التوقيف اللفظي
هل هو من المطالب التصديقية لكون الغرض منه التصديق بان لفظ كذا موضوع للمعنى
الفلاني او من المطالب التصورية لكون المط اخطار المعنى بالبال واحضاره لا
حصوله اذ المفروض حصوله بدونه وقد اورد القائلون بالاول على القائلين بالثاني
بانه قد يكون المعنى مخطورا بالبال حاضرا عنده ومع ذلك يحتاج الى التوقيف اللفظي وهو
ظاهر وظهر ان المقصود منه ليس الاخطار والاحضار والا لزم تحصيل الحاصل والشيخ
اختار المذهب الثاني كما هو الظ من قوله اخطار ذلك المعنى بالبال وهو الظاهر
بحسب الواقع ايضا اذ نعلم ان عند سماعنا قول القائل قتلت غضنفرا اذا لم يكن
الغضنفر معلوما لنا وسالنا عنه ليس غرضنا حصول التصديق بان هذه اللفظ
موضوعة لاي شيء بل غرضنا ان نعلم ان الشيء الذي قتله اي شيء كما يحكم به الوجدان
والكلام بكلام والتصديق المذكور غرض لغوي يحصل من صناعة اللغة
ولعله اراد دفع ما اورد عليه مما نقلنا بقوله من حيث انه هو المراد وحاصل الدفع
ان الغرض ليس مجرد الاخطار بالبال حتى يقال ان في الصورة المفروضة يلزم تحصيل
الحاصل بل اخطاره بالبال من حيث انه المراد في المقام ولا شك ان قبل التوقيف
ليس اخطاره بالبال بهذه الحيثية بل الاخطار بالبال فقط وبهذا اندفع الايراد
فافهم قال الشيخ واولى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها اه لما
كان بداهة الوجود بديهية الكنه فيما بهذا البيان التنبيهي فلا مجال للمناقشة عليه
وقد قيل لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولى التصور وذلك

الى

الى الامر اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجري مجراه لكونها
عامة فالوجود اولى التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغي الاكتفاء ههنا على هذا
القدر بل يجب على الحكيم في هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول ان الوجود اولى
التصور الثاني انه يمتنع تعريفه الثالث انه اول الاوائل في التصورات وهذه
المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما بيان الاول فقد ذكروا فيه وجهين الاول
ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات علم بديهي اولي والتصديق مسبوق
بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في التصور
على الاولي اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولي الثاني ان علم كل
انسان بوجود ذاته غير مكتسب وهو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود
المطلق سابق على العلم بوجوده والسابق على الاول اولى بان يكون اوليا
ولنا في هذا المقام غرض في عرفان الوجود ليس ههنا موضع بيانه واما بيان الثاني
وهو امتناع تعريف الوجود فبيانه لو امكن تعريفه لتعريفه اما ان يكون بنفسه او بامر
داخل فيه او بامر خارج عنه والاول ظ البطلان وهو كون الشيء معلوما قبل
كونه معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات او بعضها
كان الوجود الواحد وجودات وكان الفرد جزءا من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج
الشيء الى مثله وان لم يكن وجودات فعند اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود او لا
يحدث فان لم يحدث كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدثت لها صفة
الوجود فيكون ذلك المجموع مقوما عليه اما فاعلا او قابلا له فيكون التوقف بالذاتي
توقفا بالخارج هف واما التوقيف بلوازمه الخارجية فهو ايضا بط لانا ما لم نعرف
وجود ذلك اللازم واتصافه بالوجود لم يكن ذلك معرفا له والاتصاف ايضا
ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشيء فيلزم توقف المطلق بالمقيد
بل توقيف الوجود بالوجود واما بيان الثالث وهو ان الوجود اول الاوائل
في التصور فذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفتنا لكل شيء عبارة عن حصوله
لنا وفي ضمنه مطلق الحصول فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا

وحصول ذاك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني والمنازع مكابر انتهى
وفيه ابحاث احدها ان قوله وذلك الشيء لامحة اعرف الاشياء واكشفها واعمّها
ثم نقم يلزم ان يكون فيما بين الامور العامة او بديهي اذ لو كان جميعها كسبيا لما امكن
الكساب اذ الامور التي حتى لا يصلح موقعه لها بنا على اشتراط المساواة في التعريف
ولعل مراده انه لو فرض ان العلوم الكسبية كلها سلسلة واحدة فلا بد ان ينتهي
تلك السلسلة الواحدة الى اعرف الاشياء وابسطها واعمّها وهو ظ ثانيها
انه بعد ما اقام البرهان على بداهة الوجود كيف يقول اه لا ينبغي الاكتفاء بهذا القدر
بل يجب ان يعين وجوابه ان ما ذكره ليس برهانا اذ غاية ما يلزم منه ان يكون على
الوجه الذي ذكرنا ينتهي سلسلة الاكتساب امرا عاما واما انه الوجود فلا مع
قطع النظر عن الوجه فغاية ما يلزم ان يكون في الامور العامة امر بديهي واما انه الوجود
فلا فنظر القائل الى عدم تمامية ما ذكره بهذا الوجه الذي ذكرنا فلذا حكم بانه يجب بيان
هذا الامر ولا ينبغي الاكتفاء بما ذكر لعدم تمامه ثالثها انه قد عرفت ان بداهة
الوجود بديهية ولا حاجة لها الى دليل كما يحكم به الوجدان وقد لح ان هذين الدليلين
اللذين ذكرهما وكذا ساير الادلة التي ذكروها اي معترفة من مقدمات اجلى من بداهة
الوجود مثلا بداهة التصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
اجلى من بداهة النفي والاثبات ولا اظنك مريب منه وكذا كونه اول الاوايل
في التصورات ايضا بديهي كما يحكم به الوجدان وبذلك يعلم امتناع تعريفه
ايضا بهذا والكلام على الدليلين نفيا واثباتا مشهور في كتب القوم ولا حاجة
الى التعرض له رابعها ان قوله فعند اجتماعهما اما ان يحدث صفة الوجود اه
اما ان يراد به انه عند اجتماعهما اما ان يحدث امر هو الوجود او لا يحدث او يراد
ان عند اجتماعهما يحدث صفة الوجود لهما او لا وهو الظاهر من العبارة فعلى الاول
نقول انه يحدث الوجود عند اجتماعهما وهو المجموع من حيث المجموع ولا يلزم
منه خلاف فرض وكون التوقيف بالذات دونها بالخارج وهو ظ وعلى الثاني
نقول انا نختار انه عند اجتماعهما لا يحدث صفة الوجود لهما ولا محذور فيه اذ كون

لمنه

لمية الوجود عبارة عن اشياء لا يكون موصوفا بالوجود اي فساد فيه ثم ان كان ولا بد
ان يكون الوجود موجودا فنقول ان الوجود موصوف بنفسه واجزاؤه جميعا ولا
محذور لجواز عروض الشيء لنفسه ولجزئه كما قرروه ولئن لم يكن لا بد منه بل يكون الوجود
امرا اعتباريا فلا اشكال فيه اظهر خامسها انا لا نم قوله لا انا ما لم نعرف وجود ذلك
اللازم اه اذ لا يلزم في التوقيف الا ان نعلم الاتصاف بل يكفي فيه حصول الاتصاف
في الواقع سلمنا لكن الاتصاف وجود باشتراك اللفظ سلمنا الاشتراك المعنوي
لكن نوع مباين للوجود بنفسه ولعل الوجود بنفسه الذي هو عرف بالوجود الرابطي
المباين له ولا محذور لا بان يكون نفس المباين موقوفا حتى لا يجوز بل يكون الموقوف
ماخوذا منه ولو فرض الكلام في الوجود المطلق الشامل للرابطي وغيره فغايته الامر
لزوم توقيف الاعم بالاخص ولا فساد فيه الا بالنسبة الى المشهورين فهذه
الكلمات دائرة بينهم سادسها ان قوله مطلق الحصول اقدم الاشياء
اه ممنوع اذ كون المعرف عبارة عن الحصول لا يستلزم موقوفا للحصول حتى يكون
الحصول اقدم واعرف ما عرف قال الشيخ ولذلك من حاول ان يقول
اه قيل اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء وحدوا الوجود ايضا لما التزموا
ذلك وقد علمت بطلان ذلك ووجوب انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات
وانه لا يعرف الشيء بما هو اخفى او مساويه في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التوقيف
للموجود على الوجه المطلق من حيث ان كل ما يوصف به الوجود يوجب كون ما وصف
به موجودا في نفسه وموجودا للموجود فذلك يتوقف للشيء بما لا يعرف الا به فان الموجود
من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف
الوجود بانه الذي ينقسم الى القديم والحادث وبما لا يعرف الا بالوجود ما حدّا
مع اعتبار علوم اذ لا يستقيم انتهى ولا يخفى ما في قوله يوجب كون ما وصف به موجودا في
نفسه اذ وجود الوصف ثم سوا اسلم وجود الموصوف اولا وكذا ما في قوله
فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود لانا لا نم كون الوصف موجودا
اما بنفسه او للوجود لا يستلزم ان يكون معرفته بعنوان كونه موجودا بل اللازم

المقصود ه

سبق ه

مرفته فقط بهذا مع ما عرفت من حال الوجود الرابطي فافهم **قوله** وهذا الذي كان
ولا بد اه مراده انا لا نم ان الموجود لا بد ان يكون فاعلا او منفعلا بل يجوز خلوه عنهما
فلا يكون التعريف صحيحا ولو سلمنا انه كذلك فلا شك انهما قسمان من الوجود
والوجود اعرف منهما فكيف يعرف بهما ودعوى الاعرفية اما مستنده الى البداهة
ولا كلام فيه واما الى انهما قسمان منه وح لا يخ من كلام اذ لا نم ان العام اعرف
من الخاص مطلقا **قوله** وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس لا غير
اي لم يتضح لي ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا او منفعلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بقياس
وهذا ظاهر لا حاجة له الى بيان اذ نعلم كل احد انه لا نعلم بديهة ان الوجود لا بد ان يكون
اما فاعلا او منفعلا بل لا بد له من دليل قيل ان من محصول الكلام ما اورده بعض الناس
على الشيخ من انا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس
ولم ينفك هذا القايل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم ينفك ايضا
انها اذا كانت محسوسة فهي اي جنس من المحسوسات وباية حاسة يقع ادراكها
والعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول من هذا العلم على فساد ما زعم
حيث قال واما الحس فلا يودي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون
احدهما سبب الآخر فاذا لم يمكن ادراك مطلق السبب او المسبب بالحس فبان
لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل ح كان اولى اذ العام من كل شيء اعرف من الخاص
في عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ في اوايل الطبيعيات انتهى ولا يخفى
ان الاولى ان يدفع الكلام الذي اورده بعض الناس بما ذكرنا في توجيه كلام الشيخ
من ان مراده انه لم يتضح ان الوجود لا يكون الا فاعلا او منفعلا الا بقياس لا ان الفاعلية
والمنفعلية لا يثبت الا بالقياس حتى يرد ما اورده والفرق بينهما ظاهر واما دعوى
ما ادعاه القايل فيمكن ان يناقش فيه بان للمعترض ان يقول مرادي بالفاعل والمنفعل
ما يقال في العرف انه يفعل كذا او ينفعل عن كذا ولا شك ان الفعل والانفعال العرفي
يكون بديهيا محسوسا الا ترى ان الجمهور كلهم حتى الاشاعرة القائلين بان الجميع
من فعل الله تعالى يقولون ان زيدا فعل كذا وعمرا انفعل عن كذا او النار يحرق الحطب

والنظر

والنظر يرد وعلى ذلك ثم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ في الفصل الاول
من هذه المقالة انها ليست يدرك بالحس بل الحس يدرك الموافاة فقط واما ما قال
ان مدركهما اي فجوابه ان مدركهما الحس الذي يدرك الموافاة فافهم **قوله** وانما يعرف
الصحة ويعرف الجزء بعد ان يستعملاه قال غياث الحكماء فقد ناقش فيه بعض
الفاضلين العاصرين قايلا فيه نظر لان مفهوم الشيء ليس ذاتيا لافراده وح نقول
يجوز ان يكون الصحة والجزء وامثاله بديهية او مكتسبة من غير توقف على معنى الشيء
واقول نظره قاصر فيه قصور من وجوه منها ما ادى اليه من اعتبار معنى ما الذي
هو معنى الشيء ولا شك في التوقف لصحة الجزء ليصح ان يتوهم تصور الصحة بدون الشيء
مع انه ليس كذلك ومنها انه يدعي ان هذه التوقفات لا يتصور بدون تصور الشيء
وذلك ظ فلا يضر هذا الاحتمال ومنها ان عدم الذاتية لا يستلزم امكان التصور
بدونها فان كثيرا من الوضعيات ما يستلزم تصورها افرادها تصورها قبل انتهى
ولا يخفى ان وجه الاول فاسد لانه توهم ان مبنى النظر على ان التوقف للصحة
ولا يلزم استعمال الشيء فيه فذكر ان التوقف ليس للصحة بل التوقف للتصحيح وح لا يصح
ان الشيء لا يجب ان يكون ماخوذا اي توقفه اذ لا بد من اخذ ما في توقفه وهو معنى الشيء
وهو توهم فاسد لان كلام الناظر وارد في المشتق ايضا اذ نقول ان الشيء
ليس من ذاتيات هذه الاشياء حتى يلزم ذكره في توقفاتها بل من الوضعيات
فيجوز ان لا يذكر في توقفاتها وليس المراد خصوص لفظ الشيء بل ما والذي والامر
وامثالها ايضا كذلك فلا نم انه لا بد ان يذكر ما يتوقف الصحيح والجزء واما وجه الثاني
فغير مناسب للمقام اذ غرض الشيخ بيان امتناع توقف الشيء بما يصح عنه
الجزء وعلى هذا لا يلزم ذلك غاية الامر ان يكون توقفهم الصحة ح بما ذكر غير صحيح
ولا يجوز ان يعرف الشيء به ثم يعرف هو بشيء لقصر عن التعريف المذكور ووجه الثالث
ايضا ظاهر الفساد اذ الناظر المذكور لا يدعي استلزام عدم الذاتية امكان
تصور الشيء بدونه حتى يقال ان كثيرا من الوضعيات لا يمكن تصور الموضوع بدونه

حسرمه

بل قال انه ليس بواجب على من يذكر في تعريف الحد والاولى انه ايضا لا يجب على من يذكر في مطلق
التعريف بل عرض فيجوز لمن لا يذكر في التعريف سواء كان حدا او رسما فالايراد عليه
بما ذكر غير متجه خارج عن الآداب والاولى لمن يقال في دفع مناقشة الناظر ان ليس
للصحة والجبر تعريف لا يذكر فيه الا العرف والعادة ما او امثالهما وهو مسلم للايراد هذا القدر
كاف في المقام كما لا يخفى **قوله** يكون كانك قلت اه هذا كانه وجه آخر غير ما ذكره
اولا اذ الاول كان مبناه على ان الشيء او مراده فانه ماخوذ في تعريف الصحة والجبر الماخوذ
في تعريف الشيء وهذا ليس مبناه على ذلك بل مبناه على ان قولهم الشيء هو الذي مستلزم لتعريف
الشيء بنفسه لان الذي هو بمعنى الشيء ولا يتعلق فيه بالصحة والجبر ولا يخفى ان مثل
المناقشة السابقة جار ههنا ايضا او نقول لا يلزم اخذ الذي في تعريف الشيء
بل يجوز ان يقال الشيء صحيح الاخبار عنه ونحو ذلك فالجواب الجواب **قوله** فنقول
ان معنى الموجود ومعنى الشيء اه قيل لما فرغ من بيان ان كلا من مفهومي الموجود والشيء بديهي مستغن
عن التعريف وان كان لكل منهما الفاظ مترادفة حاول بيان انهما متغايران في المعنى
ومتساويان في التحقق ليس احدهما اعم تناولا من الآخر اما بيان الاول فبقوله
بان لكل امر حقيقة هو بها ما هو لا آخره واما بيان الثاني فبقوله ولا يفارق لزوم
معنى الموجود اياه اه وحاصل ما علل به للاختلاف بينهما انه يصح ان يقال حقيقة كذا
موجودة ولا يصح ان يقال حقيقة كذا شيء وفي هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع
عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شيء او يمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او عكس الامر
فان الجمهور اعترفوا بان الحقيقة لا تقال حقيقة الا عند اقتران الوجود بها فيكون
قولنا حقيقة كذا موجودة كانه يقال المهية المقترنة بالوجود لها وجود واما التعليل
في عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شيء بانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط
ما يصح ان يقال ان يكون مجهولا البتة فالبديهيات التي هي المبادي الاول صحيح وان كانت
غير مجهولة انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الشيخ ما علل المغايرة بينهما بعدم صحة احد
القولين وصحة الآخر بل بعدم افادة وحشويته وافادة الآخر وعلى هذا لا يرد

ما اورده

ما اورده اذ ظاهر انه لا يمكن منع حشوية قولنا حقيقة كذا شيء وعدم افادته ما يجهل وقد اعترف
القائل ايضا بذلك في آخر كلامه وكذا لا يمكن منع افادة قولنا حقيقة كذا موجودة وما ذكره
من ان الوجود ماخوذ في الحقيقة ففساده ظاهر لان مراد الشيخ بالحقيقة ههنا ليس المعنى
المصطلح منه بل المراد بها ما يراد بالمهية على انه قد قيل انهما مستعملان مترادفين ايضا
ولو فرض عدم صحة استعمالها في هذا المعنى مع ان المجاز لا حجر فيه في امثال هذه المواضع
يبدل لفظ الحقيقة بالمهية ويتم التعليل واما ثانيا فلان قوله او عكس الامر اه مع ما وقع
من ان المراد بالحقيقة هو المهية فيه ان انعكاس الامر ايضا مفيد للمطلق اذ به ايضا يثبت
المغايرة بينهما في المفهوم **قوله** فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو هذا قرينة على ما ذكرنا
من ان مراده بالحقيقة هو المهية **قوله** وهو الذي ربما سميناه الوجود الخاص اه قيل
اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين المعنيين فقد يطلق
ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به المهية المخصوصة كمهية المثلث
ومهية الانسان والحق ان لكل من الوجود والشيئية مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة
في الاعيان والاذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط ثم الوجود
مقول بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك ففي بعضها اقوى وفي بعضها اضعف
وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس باقدم والمهيات ليست كذلك وايضا الوجودات
الخاصة امور مجهولة الاسامي شرح اسامها انه انسان او فلك او مثلث او غير ذلك
ثم يلزم الجميع في الذهن الا ان العام ونسبة الوجود الى اقسامه كنسبة الشيء الى اقسامه
لكن اقسام الشيء معلومة الاسامي والخواص والحدود وليس كذلك اقسام الوجود والسبب
في ذلك ان الى الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية في الذهن حتى يوضع لها
اقسام للشيء فانها تكون مهيات ومعان كلية فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومظان
الاوهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه فان
افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هي ايضا مفهومات كلية ذاتية
او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما ان الفرق حاصل بين مهية المثلث ووجوده
الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود انتهى لا يخفى ان

قوله الخاص

اسامها بخلاف ح

حاصل ما ذهب اليه كما صرح به في مواضع اخرى ان الوجود امر محقق حاصل والمهيات
امور اعتبارية ينتزع منه وبحسب قوة الوجود وضعفه تختلف انتزاع المهيات عنه فما كان
اقوى واشد كان انتزاع المعاني عنه اكثر سواء كان في الذهن او في الخارج وتلك الوجودات
التي هي امور محققة في العين او في الذهن هي المسماة بالوجودات الخاصة ولا يتصورها
الذهن بل انما يتصور المهيات التي ينتزع منها ويعلم اسماء هذه المهيات ولا يعلم
اسماء الوجودات لانه لم يتصورها بل انما يعرفها بالمهيات المنتزعة منها ويسميها
باسمها مثلا الوجود الذي ينتزع منه الانسان يسميه بالانسان وهكذا وهذه المهيات
الخاصة التي ينتزع من الوجودات هي افراد الشيء والوجودات المذكورة ليست
افراد له بل انما هي افراد الوجود سواء اردنا بالوجود هذا المفهوم الاعتباري الذي
ندركه ونعلمه او الوجود الحقيقي الذي لا نعلمه لكن هذا المفهوم الاعتباري امر كلي حقيقة
وهذه الافراد افراد وجزئيات له لكن ليس واشالهما والامر الآخر ليس بكلي حقيقة
اذ الكلية والجزئية من عوارض المهيات لكنه يشبه به هذا ما فهمنا من كلامه وفيه
امور احدها انه يلزم على هذا ان لا يمكن تصورنا للمهيات والمفهومات ايضا
بيانه ان المعنى الذي ندركه من الوجود الذهني المذكور اما ان يكون ادراكه بانتزاعه منه
او ندرك من حيث كونه فيه لا بان ينتزع منه وعلى الاول يلزم ان يحصل وجود
ذهني آخر لان هذا المعنى المنتزع لما كان له حصول في الذهن فلا محالة يكون
حصول ذهني خاص محقق وهكذا الى غير النهاية وهو مع بطلانه بالضرورة
او يعلم ضرورة انا عند تصوره الشيء لا يحصل في ذهننا امور غير متناهية مستلزم
لان لا يحصل العلم بشيء بالآخرة وعلى الثاني مخالف للبداية او المعاني التي في الوجود
على هذا الراي امور مخلوطة به لا تميز منها وبينه وانما هي اعتبارات له فلا يمكن
ان ندرك هذه الامور باعتبار اتحادها به دون ان ينتزع منه وبحد ويميز بعضها عن بعض
كيف وظ ان كل وجود من تلك الوجودات لها اعتبارات وحالات انتزاعها كثيرة
فلو كان ادراكها بمجرد حصول ذلك الوجود في الذهن يلزم ان ندرك جميعها دفعة
واحدة بديهة وليس كذلك ثانيها انه اذا كان الوجود في الذهن حقيقة فلم لا يكون

حصل في الذهن لما كان له وجود ذهني فلا محالة على رايه يكون الا امر المحقق الحاصل فرد خاص ذهني من الوجود وكان المعنى المذكور امرا اعتباريا ينتزع منه كما ان الحاصل في الخارج من الانسان مثلا هو الوجود حقيقة والانسان امر اعتباري ينتزع منه فح ان المعنى الذي ... مد ظله

معلوما

معلوما مع ان المعاني مع كونها امورا مخلوطة بالوجود ومن اعتباراته وغير حاصلة في الذهن
حقيقة تكون معلومة وهل هو الا تحكم محض فلو قيل ان الوجودات لما كانت هويات
جزئية لا يحصل العلم بها والمعاني لما كانت امورا كلية يحصل بها العلم كما يشعر به
كلامه فنقول ظ بداهة انه لا فرق بين الكلي والجزئي في هذا المعنى والضا
لا شك انا ندرك الجزئيات ايضا فهذه الجزئيات ان كانت هي وجودات
فقد ثبت ادراكنا للوجودات الخاصة وان كانت معاني فظهر ان المعنى
الجزئي ايضا يمكن ان يدرك فلا يصح الفرق بالوجه المذكور ثالثها انه على تقدير
صحة ما ذكره لا وجه لنفي كون الوجودات الخاصة من افراد الشيء بل الظ انه
يقال انها الشيء ايضا كما يقال عليها الوجود نعم لا يطلق على المهيات الوجود
الا ان انه وقع في الاخبار عن المعصومين سلام الله عليهم انه تعالى شيء لا كالاشياء
مع انه تعالى محض الوجود الحقيقي عند هذا القائل ثم قوله ثم الفرق بين الوجود
والشيئية الى آخره لا يخلو عن غرابة اذ الوجه الذي ذكره للفرق على تقدير صحته
في كمال الغموض والدقة ويحتاج الى انظار كثيرة وابحاث طويلة وما ذكره الشيخ
في غاية السهولة والظهور فكيف يكون ما ذكره الشيخ تكلفا لا حاجة
اليه بالنسبة الى ما ذكره **قوله** واقل افادة منه ان يقول ان الحقيقة
من وجه الفرق ان مطلق الحقيقة والشيء بمنزلة الامر الواحد من دون فرق
بخلاف الحقيقة المخصوصة فان بينهما فرقا من حيث العموم والخصوص فلا محالة
يكون الاول اقل افادة من الثاني **قوله** لانك تفهم من نفسك انه من كون مخصوص
مخالف لذلك الشيء الآخر ضمير انه راجع الى آلا الى آب والمراد بذلك الشيء الآخر هو
ب فافهم **قوله** ولا يفارق لزوم معنى الموجود اياه البتة آه رد لما ذهب
اليه المعتزلة من ان الشيء اعم من الموجود والمعدوم شيء وهو القول المشهود
بثبوت المعدومات اذ الشيئية والثبوت عندهم اما بمعنى واحد او متلازمان
ولا يخفى ان هذا الحكم الذي ادعاه الشيخ بديهي اذ ظ انه لا فرق بين الحصول
والثبوت والوجود وكذا ظ ان الشيئية وان كان غير الوجود لكن ثبوتها لا ان

عليها

لاينفك عن ثبوت الوجود له وهذا هو مراد الشيخ من قوله ولا ينفارق لزوم من الموجود
اياه لان الوجود لا يفارق الش . بل ثبوت الشيئية لا يفارق ثبوت الوجود
فان الش الذي يفارقه الوجود كما لا يثبت الوجود لا يثبت له الشيئية ايضا فتأمل ومنهم
من احتج على كون الشيئية اعم بان الشيئية تعم الوجود والماهية التي يعرض لها الوجود
فهي اعم منهما وقد عورض بان الوجود يقال على الماهية المخصصة المحضة وعلى اعتبار الشيئية
اللاحقة لها لان لها وجودا او لوفي الذهن فهو اعم منهما والحق ان كلا منهما اعم اعتبارا
من الآخر بوجه وليس شيء منهما اعم مما ولان الآخر وانما الكلام في المقام الراجح
انتهى ولا يخفى ان في الاحتجاجين خلطا بين الشيئية والش . والوجود والموجود
اما الاول فلان المراد بقوله ان الشيئية تعم الوجود والماهية ان كان المراد به نفس
الشيئية وانه يصدق على الوجود والماهية فهو غلط اذ الشيئية لا يصدق
على شيء منهما وان اريد انها يعرض لهما فالوجود ايضا يعرض لهما او الوجود
ايضا يكون موجودا ولا اقل في الذهن وان اريد نفس الش . فح نقول
ان الش . كما يصدق على الماهية والوجود فكذلك الموجود ايضا ولا بد من
المقابلة بين الش . والموجود والشيئية والوجود لا بين الشيئية والموجود او بين
الش . والوجود وقس عليه حال الاحتجاج الثاني ايضا ثم لا يخفى ان الماهيات
نفسها مجردة عن اعتبار الوجود افراد للشيء وليست بافراد للموجود لكن
هذا لا يضر فيما هو المقصود اذ ليس المراد ان ما هو من افراد الش . هو من
افراد الموجود بل ان ما يثبت له الش . يثبت له الموجود كما قررنا والماهية مجردة
عن اعتبار الوجود وان كانت من افراد الش . لكن لا يثبت لها الش . بدون
اعتبار الوجود كما لا يثبت لها الموجود ولعل مراد القائل بقوله والحق
ان كلا منهما اه هذا الذي ذكرناه والا فظاهره غير ش . كما لا يخفى **قوله**
فيجوز ان يكون الش . ثابتا في الذهن اه قد علمت ان النزاع الذي هو مما نحن فيه
هو النزاع في ثبوت المعدومات فلذا اتى الشيخ بهذه العبارة **قوله**
ولكن عن غير ذلك كان باطلا حاصل ما ذكره ان ما يقال ان الش . هو الذي يخبر عنه

فحيح الى الشيخ في صدد ابطال ثبوت المعدومات في الخارج فهذه العبارة محمول تعلقه بهذا الغرض فمنه المكون
مراده ان الاعتراف بمعلومية المعدوم يستلزم الوجود الذهني له لان معنى معلومية المعدوم ليس الا انه
متصور في النفس فقط ح غيران ارادة المعلومية لا يستلزم ثبوت المعدومات كما هو معتقدهم
وكذا الاخبار عنه لا يستلزم ثبوت المعدومات في الخارج بل يستلزم الاخبار عنه هو الثبوت
الذهني نعم ان انكر وجود الذهني كما انكره اهل الكلام ... فاستدلالهم بمعلومية المعدومات
وصحة الاخبار عنها على ثبوت المعدومات غير تام

حتى لان ما يخبر عنه يثبت له الشيئية البتة لان ما يخبر عنه يكون في الذهن فيثبت له الشيئية لكن قولهم
ان الش . قد يكون معدوما على الاطلاق اي على سبيل اطلاق القول بالمعدوم من غير تقييده لا مع التقييد
بالاطلاق اي المعدوم المطلق اذ على هذا لا يستقيم الترديد الذي ذكره او يجب ان ينظر فيه فان
ارادوا ان الش . اي ما يثبت له الشيئية يجوز ان يكون معدوما في الخارج فهو صحيح اذ يجوز ان يثبت
له الشيئية في الذهن ويكون معدوما في الخارج ثم لو اريد ان ما يثبت له الشيئية في الخارج قد يكون
معدوما في الخارج فهو غلط وان ارادوا انه يجوز ان يكون معدوما فهو غلط جزما **قوله**
ولم يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوما الا على انه اه الظ ان ضمير عنه والمستتر في كان راجع الى المعدوم
المطلق وح يشكل الامر في الاستثناء الذي ذكره في العلم من قوله الا على انه متصور في النفس فقط
اذ على تقدير كونه متصورا في النفس لا يكون معدوما وكذا ما ذكره في الخبر السلبي واذا اخبر
عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن اذ على هذا ايضا لا يكون معدوما مطلقا
الا ان يحمل الكلام على الاستثناء المنقطع وما هو منزلته ولا يخ عن بعد او يقال ان الضمير راجع الى
لا مطلق المعدوم لا المعدوم المطلق وهذا ايضا بعيد والاولى ان يحمل الضمير ان في خبر
الى المعدوم المطلق كما هو الظ ويقال ان الاستثناء متصل وكذا ما هو منزلته بيانه
ان المراد بالمعدوم المطلق الذي فرض معلوما ليس المفهوم الذي في الذهن وكذا المخبر عنه
بل الذي هذا المفهوم وصف له في اصل الكلام ان المعدوم المطلق لا يكون معلوما الا بعنوان
انه لو وجد فهو في الذهن كما اذا تصورنا مفهوم شريك الباري وحكمنا اه انه لما لاحظ افراده
التي هي معدومة مطلقا او تصورنا مفهوم اجتماع النقيضين وحكمنا اه انه كذلك فح المعدوم
المطلق الذي هو افراده ما صح انه معلوم لنا لكن بالوصف وليس ايضا بهذه الصورة في الش
في ذهننا شيء الا ش . من خارج حتى يلزم ان يكون في الخارج ش . لا يكون موجودا فلم يلزم
ان يكون الش . معدوما مطلقا على ما زعموه لان المعلوم بالوصف الذي هو الافراد وهي
معدومة مطلقا لا شيئية لها اصلا لا في الذهن ولا في الخارج والمعلوم بالذات
الذي هو العنوان فهو وان كان شيئا في الذهن فهو موجود ايضا فيه وكذا الحال
في الاخبار فنقول اذا اخبرنا عن المعدوم المطلق بحمل مفهوم الملاحظة
كمفهوم شريك الباري او اجتماع النقيضين فح المفهوم مخبر عنه بالذات والفرد بالوصف

وليس هذا المفهوم شيئا الا شئ من خارج فالفرد الذي هو المخبر عنه بالذات والمعدوم المطلق
كما لا وجود له اصلا فكذلك لا شئية له ايضا لا في الذهن ولا في الخارج والمفهوم الذي
هو المخبر عنه بالذات فهو كانه شئ في الذهن فكذلك موجود فيه ايضا وبذلك ظهر
اندفاع شبهتهم من طريق الخبر والعلم بان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شئ او لان
المعدوم معلوم وكل معلوم شئ وتفصيل دفعها ان مرادهم بالمعدوم ان كان هو المعدوم
الخارجي فلا ينفعهم اصلا وان كان هو المعدوم المطلق فان ارادوا بالمخبر عنه والمعلوم
المخبر عنه والمعلوم بالذات فلا نم الصغرى في القياسين وان ارادوا به المخبر عنه والمعلوم
بالعرض فالصغرى مسلم لكن نمنع الكبرى منهما **قوله** اما الخبر فلان الخبر يكون داىما اه لما حكم
بان المعدوم المطلق لا يكون عنه خبر ولا يكون معلوما ومن طريق العلم به عاد ههنا
لبيان الخبر وقال لان الحرائي بالذات داىما عن شئ متحقق في الذهن وهو كالة
الشئية كذلك الوجود واما المعدوم المطلق فلا يكون عنه الخبر الايجابي اصلا واما
الخبر السلبي فهو وان كان يكون عنه خبر لكن بحيل مفهوم حاصل في الذهن آلة
لملاحظته ويخبر عنه بالسلب بالعرض وهذا المفهوم ليس مشيرا الا شئ ثابت
في الخارج فلا يلزم ايضا تحقق الشئية بدون الوجود لان المخبر عنه بالذات شئ
وموجود والمخبر عنه بالعرض لا موجود ولا شئ **قوله** والمعدوم المطلق لا يخبر عنه
بالايجاب قال غياث الحكماء ولبعض اجلة المعاصرين ليت اقول
من العاصرين في المرام كلام كان يبتهج به ودعى انه ما سبقه احد في ايراده وتقريره ولا بأس
بايراده وايراد ما يرد عليه وتحقيقه فنقول قال الشيخ في الشفا فان
المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب ويرد عليه انه لا فرق بين الايجاب
والسلب في امتناع الاخبار بهما عن المعدوم المطلق انما الفرق بينهما في ان
صدق الايجاب ينافي كون الموضوع معدوما مطلقا بخلاف صدق السلب
والكلام في نفس الاخبار صادقا او كان كاذبا فلا فايدة في الفصل بينهما ثم قال
ويمكن التفصي بان المراد بالاخبار هو التصديق والتصديق الايجابي
على المعدوم المطلق ظاهر الاستحالة لان استدعاء صدق الايجاب وجود الموضوع

ضروري

ضروري ينافي من هذا التصديق بخلاف التصديق السلبي فانه قد يتوهم جوازه بناء على صدق
السلب بانتفاء الموضوع فلذلك فرق بينهما ثم قال غياث الحكماء بعد نقل
كلام كهو طويل الذيل من ذلك البعض واقول اولا ان ايراده الذي اورده اولا على كلام
الشيخ غير وارد وانما هو ايراد على سوء فهم المراد فما اورده من الايراد مردود اما اولا
فلانه ليس في العبارة شئ من الدلالة على صحة الحكم بالسلب بل من فهم الكلام عرف
الغرض والمرام وهو انه اشار اولا الى امتناع الاخبار بالايجاب ثم نبه على ان الذي
نراه من الاخبار بالسلب ليس بالحقيقة اخبارا عن المعدوم المطلق على ما ستطلع
على تحقيق حقيقته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الامر على ما اوهمه او توهمه لحكمه بعدم
الفرق لعدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وعدم الشعور بان المخبر عنه هو الثاني
مما هو ثان دون الاول بما هو اول ولان الموضوع قد يراد به الذي وهو الفرد
وهو المراد بالموضوع غالبا على ما اشتهر من ان المراد بالموضوع الافراد وقد يراد به نادرا
الموضوع في الذكر وهو العنوان وظاهر ان صحة الايجاب الذي مضمونه الاخبار
عن ثبوت امر لفرد العنوان يستلزم ثبوت ذلك الفرد وصحة السلب الذي مؤداه
عدم امر لفرد العنوان لا يستلزم ثبوت ذلك الفرد اذ عند عدمه يصح ذلك فلعله بخلاف الاخبر
رعن المخبر له وحده انه العنوان وحيث سمع ان الموضوع يخبر عنه توهم انه العنوان فاراده
وهم على وهم ومبني على سوء فهم المراد وما اورده من التفصي يتفق لما تعسر ويرد عليه ما لا يمكن
التفصي عنه انتهى وفيه نظر اما اولا فان ايراده الاول مردود اذ ليس مراد ذلك البعض
ان الشيخ حكم بان الحكم على المعدوم المطلق بالسلب صحيح حتى يرد عليه ما اورده بل مراده
كما صرح به عبارته انه لا فرق بين الايجاب والسلب في نفس الحكم وانما الفرق بينهما
في صدقه والكلام ههنا في نفس الحكم فلما ذا فصل الشيخ بينهما ونفى الاخبار الايجابي واشار
واثبت الاخبار السلبي ووجهه بوجه لا يكون مشتملا على الفساد مع انه كان الصواب
على ما ذكر اجراء الكلام فيهما على نحو واحد اما النفي راسا او الاثبات ثم التوجيه وهو
فان مراد غياث الحكماء ان السلب لما كان من آلي فيه انه يصح الاخبار عن المعدوم
المطلق على ما يشعر به قوله على ان الذي نراه اه دون الايجاب فلذا اوضح توجيه

الا وفيه دون الايجاب فعينه لكن هذا الراي لئن كان باعتبار الحكم الكاذب فالامر مشترك
منهما ولئن كان باعتبار اوكو فلابد من بيانه وبيانه انه لا يجري في الحكم الايجابي فما من وراء
القدح في المقابين الا ان يقال انه لا يتوهم صحة التصديق في الحكم الايجابي على المعدوم المطلق
دون السلبي لكن ما ذكره ذلك البعض من النقض واما ثانيا فان ايراده ايضا
مردود لان الفرق الذي ذكره بين المفهوم وما صدق عليه لا ينفع في المقام اصلا لان
هذا الفرق انما ينفع في صدق الحكم لا في نفسه وقد قرر ذلك البعض لكن الكلام في نفس
الحكم لا في صدقه ولم يتعرض المجيب لذلك اصلا فظهر لك ان الغفلة من ايما وقع والطعن
في دفع ايراد ذلك البعض لكن يقال ليس كلام الشيخ في مطلق الحكم بل الحكم الصادق كما يدل
عليه قوله فكيف يوجب على المعدوم شيئا الا آكو ما قاله في هذا الدليل لا نرجح في لكن المراد
الحكم الصادق واذا كان الكلام في الحكم الصادق فظاهر لكن الفصل الذي ذكره الشيخ
حسن لا غبار عليه وكون كلام القوم في مطلق الحكم وكفاية في رايهم ليس بضائر للشيخ
لان تقرير الكلام في الحكم الصادق يوضحه ويبينه ويدفع الاشكال عنه لانه الاصل والعمدة
والمعتد به ومع ذلك يعلم منه حال الكاذب ايضا بالمقايسة لان ما ذكره في الحكم السلبي جار الصادق ح
في الكاذب مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا بل في الحكم الايجابي الصادق ايضا فعلى هذا
يتم الجواب في الحكم الايجابي الصادق بوجهين فيكون اتم بخلاف ما اذا اقتصر على بيان
مطلق الحكم وادرج في التوجيه الذي ذكره في الحكم السلبي اذ على هذا لا يعلم التفصيل المذكور
ولا يظهر بهذا البيان للحكم الايجابي الصادق ثم ما ذكره ذلك البعض من النقض فهو
ولئن كان بعيدا جدا اذ ظاهر كلامهم ليس في التصديق ولا بتهم بل في مطلق الخبر
لانه يكفيهم وعلى تقدير كون الكلام فيه ايضا ظهور استحالة في الايجاب بناء
على الوجه الذي ذكره لا يخلو عن بعد لكنه ليس بتلك المنزلة التي ذكرنا المورد من انه يعقل
لعل الذي لا يمكن النقض عنه **قوله** فقد يعقل له وجود بوجه ما في الذهن قيل اذ تقرر في
مقامه لكن القضية السالبة تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع من جهة مطلق الحكم
اذ لابد منه من تصور الموضوع والذي يقال من ان موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة
معناه انه مع قطع النظر عن المساواة بينهما في استدعاء الوجود من جهات لو كان

بخصوص

بخصوص الحكم الايجابي اقتضاء آخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي
سلب ح اذ الاثبات على المعدوم جائز اما الايجاب الثبوتي للمعدوم فهو محال فمن هذه الجهة يقتضي الايجاب
وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء
وجود الموضوع وفي المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيهما
الذي هو بمنزلة حكم الايجابي بخلاف الشخصيات والطبيعيات انتهى ولا يخفى ان
قوله وفي المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك اه من السهو لان عقد الوضع ولئن كان
بمنزلة الحكم الايجابي لكن الظاهر ان صدق الحكم على ما يثبت له الالف سلب الباء عنه
لا يقتضي وجود ما يثبت له الالف بل على تقدير عدمه يصدق ذلك الحكم فتثبت
قوله والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اه قيل لذلك لئن يقول لكن هذا
منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو كشبهة المجهول المطلق
المشهورة وجوابه بعينه كجوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيء منها
فكلتا المقدمة ح مما يسمن او يغني ولكن نفصل ايه وجوده وحلا الشبهة مما لا مزيد عليه ولا ريبة فيه والمحقق
جريانه هيهنا ان يقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب
صادق لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق كان القضايا
المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كان القضايا
الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لامر باطل الذات وذلك العنوان
من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي الاولي فمن حيث
كونه موجودا اوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار
عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه
مخبرا عنه اعتباران متناقضان في الصدق على شيء لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان
الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما
المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون
موضوعا للموجود لانه بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق
لاختلاف الحمل وفي هذا الخبر وهذا الحكم ايضا اعتباران متناقضان لكنهما اجتمعا

وما يقال من ان المعدوم

لان جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي لاجل
ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق بمعنى انه فرد للموجود المطلق لا بمعنى
انه ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان
موجودا فكما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت
الخبر عنه انما يكون بنفس ثبوت الخبر عنه انتهى وانت خبير بانه لا محصل اصلا
للحل الذي ذكره ولا يرجع الى طائل الا ان يتكلف جدا ويرجع الى بعض من الاجوبة
التي ذكرها القوم فتدبر **قوله** لان قولنا هو تنفس اشارة اه اي هو الذي
في قولنا انه هو ثبت فان قلت ذكر هو لو اضمار معناه في النفس مما ليس بضروري
في الحكم بل الضروري هو نفس الرابط التي لم يعبر عنها بمعنى هو ولا فيها اشارة
وان ذكر هو ونحوه انما هو على سبيل الاستعارة صح هذا يمكن ان يتحقق الاخبار
بدون الاشارة التي تقتضي وجود المشار اليه قلت المدعي مع انه بديهي وكل ما ذكره
في هذا المقام للتنبيه فلا وقع للمناقشة عليه لقول لا شك ان في كل خبر وان لم يكن
ذكر هو ونحوه ضروريا لكن مما يصح ذكره فيه قطعا وبذلك يتم الكلام **قوله**

وكيف اه

فكيف توجب على المعدوم شيئا اه هذا اما استيناف وجه لان المعدوم المطلق
لا يخبر عنه بالايجاب وما ذكره سابقا ادعاء للضرورة فيه اولا ان هذا دليل او تنبيه
لما ذكره سابقا ولا يخفى انه على اي وجه كان لا محصل لهذا الكلام من الشيخ سوى ترديده
ولا فائدة فيهما اذ بعض المقدمات التي ذكرها فيهما اخفى من المدعى بكثير وبعضها ليس
بصحيح وعلى تقدير صحته يكون اخفى من المدعى كما سيشير اليه مفصلا ان شاء الله تعالى
فليت شعري ما الباعث للشيخ على مثل هذه التطويلات والتكثيرات في الكلام
مع ان المطلب اوضح بكثير منها **قوله** فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم
فيه ان هذا الوجود وجود رابطي وقد اشار الشيخ في بعض المواضع ان الوجود مشترك
لفظي بين الرابطي والوجود في نفسه وعلى هذا فلا فساد في ان يكون الوصف موجودا
بمعنى الوجود الذي لا يكون موجودا بالمعنى الآخر وعلى تقدير عدم الاشتراك
اللفظي ايضا لا شك انهما نوعان متباينان ولا يجد فيه محذورا في هذا القول

الكل

الذي ذكر ان الحكم الايجابي فرع له ولو فرض ان العقل يجد فيه محذورا فلا شك انه اخفى كثيرا من اصل
الحكم ولو قيل ان مراده ليس الا ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له وما ذكره
بيان لان الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء حتى يظهر استدعاؤه لثبوت الموضوع
نقول ان هذا بعيد جدا اذ على هذا لا حاجة له الى بيان انه لا فرق بين الحاصل والموجود
وايضا لا حسن في الاكتفاء بمجرد انه يكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم
بل كان ينبغي ان يقال وثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له فلا وجه لعدم
التعرض له مع انه العمدة في المقام والاكتفاء بما سواه هذا مع ان ملاحظة التقرير
الاخير الصريح على ان المراد ليس هذا فافهم بل نقول انه لا يخ ما وصف به المعدوم اه
تقرير لوجه زيادة بيان وتفصيل وتوضيح للتقرير السابق **قوله** فان كان لا يكون

قوله

موجودا في نفسه اه هذا بعينه نفس ما دل عليه من قوله فكيف يكون المعدوم في نفسه
موجودا الشيء الا ان يقال انه تنبيه عليه بعبارة اظهر لان ما لا يكون موجودا اظهر في
المقام من المعدوم ثم لا يخفى ان هذه المقدمة اخفى من اصل المدعى من ان الموضوع لا بد له
من وجود اذ الظاهر ان لزوم الوجود للموضوع في الحكم الايجابي اظهر كثيرا من لزوم المحمول
على ان في صحتها ايضا نظرا اذ الظاهر ان المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل يكفي فيه صحة
انتزاعه عن الموضوع بالضرورة او بالبرهان كيف ولزوم ثبوت المحمول اما ان يكون
في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سواه كان ظرف الاتصاف اولا اما الاول
فباطل قطعا لان في الاتصافات الى رحبة مثل الاضافات ونحوها لو كان يلزم
ثبوت المحمول في الخارج للزم التسلسلات والمحالات التي يفصلونها في دفعه غير مفيدة على ما يظهر
عند الرجوع اليها واما الثاني فكذلك ايضا اذ الظاهر ان اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا مدخل
فيه لوجود العمى في ذهن عمرو او في المبادي العالية اذ لا يخلو اما ان يقال ان زيدا اتصف
بالعمى الذي في ذهن عمرو مثلا او انه ليس متصفا به بل ثبوته في ذهن عمرو شرط للاتصاف
واستحالة الاول ضرورية وهو بمنزلة ان يقال زيد متصف بالسواد الذي في
عمرو بل هو افحش واما الثاني فهو وان لم يكن ضروريا بمنزلة الاول لكنه كانه قريب
من الضرورة مع ان الظاهر ان ما دعوه من ان المحمول لا بد ان يكون ثابتا لا يراد منه

انه لابد ان يكون ثابتا وان لم يكن الاتصاف به بل كان ثبوته شرطا للاتصاف فتامل
قوله وانا نقول ان لنا علما بالمعدوم اه الظ ان مراده بالمعدوم هيهنا المعدوم
الخارجي لا المعدوم المطلق بقرينة قوله ووقوع نسبة معقولة له الى الخارج وفي الوقت فلا نسبة
له اذ هذا لا يناسب المعدوم المطلق كما لا يخفى وغرضه من هذا الكلام بيان كيفية
تعلق العلم بالمعدوم الخارجي وانه لا يستلزم العلم به شيئية المعلوم في الخارج وثبوته
فيه على ما زعموه وبيان معنى النسبة التي في القضايا التي موضوعها معدوم في الخارج
ويحكم عليه بالوقوع في المستقبل ونحوه وتقرير هذه الامور وان كان ظهر فيما سبق
لكنه قد اعاد عليه زيادة للتوضيح والبيان على ما هو دابه وحاصله على قياس ما سبق
ان مفهوما من المفهومات يحصل في نفسنا ويتعلق علمنا به بالذات وهذا لا يلزم
ان يكون مشارا اليه بشيء ثابت في الخارج فيكون المعلوم نفس ما في النفس فقط
واذا حكمنا عليه في مثل ان القيامة يقع فالمراد منه انه يجوز في طبع القيامة ان يقع له
نسبة الى الوقوع في الخارج وهذه النسبة ايضا معقولة لنا لكن ليس هذه النسبة
متحققة في وقت حكمنا هذا في الخارج حتى يلزم ان يكون القيامة ايضا ثابتة في هذا
الوقت في الخارج بل انما معقولها ونحكم بجواز وقوعها في المستقبل وهو لا يقتضي
الا ثبوت القيامة في المستقبل لا في هذا الوقت فظهر انه يجوز ان نعلم شيئا
من دون ان يكون له شيئية وثبوت في الخارج ويكون المعلوم نفس ما في النفس
فقط وكذا ان نحكم عليه نعم لو كان الحكم عليه بالوقوع في الخارج او نحوه في المستقبل
للزم ان يثبت في الخارج في المستقبل حتى يصدق الحكم والا فيكون كاذبا قوله
وعند القوم الذين يرون هذا الراي اه اشارة الى ما ذهب اليه القائلون بثبوت
المعدومات وتحقق الشيئية في العدم من ان المعدوم المنفي اي الممتنع ليس بثابت
ولا شك ان الممتنعات ايضا مما يعلم ويخبر عنه فيكون من جملة ما يعلم ويخبر عنه
امور لا شيئية لها في العدم وهذا الكلام من الشيخ اما بيان للواقع ونقل لمذهبهم
او انه ذكره الزاما عليهم وتفضيحا لهم وتوضيحا لان العلم والاخبار لا يستلزم الشيئية
على ما ادعاه وحاصله ان هؤلاء لما قالوا بان الممتنع لا ثبوت ولا شيئية له فقد

وديذه

بل ه

اقروا بان العلم والاخبار لا يستلزم الشيئية فكيف يتمسك بهما في اثبات شيئية المعدوم و
بل هو الا تناقض صريح قوله فلنرجع الى ما بدوا به من التهذيبات قوله وانما
وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم اه هؤلاء انكروا الوجود الذهني فوقعوا فيما
وقعوا اذ ظنوا انه لابد من نحو ثبوت للاشياء المعلومة والمخبر عنها اما بذاتها او بعينها
فاذا لم يكن في الذهن فلا جرم يكون في الخارج والحكماء القائلون بالوجود الذهني لم يقعوا فيه
قوله ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان الظ ان مراده بالاعيان
معناه المتعارف اي الخارج بقرينة المثال الذي اورده وتخصيص الكلام بالاخبار
الاستقبالية والماضوية ولعل وجه تخصيصه الكلام بالمعدومات الحالية التي يخبر عنها بخبر
في الماضي او المستقبل ظهور الامر فيها والتدرج في اثبات ان المعلوم والمخبر عنه لا يلزم
ان يكون لهما شيئية في الخارج اذ في هذه الصورة التي فرضها لا يكون لهما الشيئية في الحال
وان كان لهما شيئية في الجملة فاذا تبين هذا وحمل التفسير على التصديق يسهل
عليها التصديق بعدم استلزام الشيئية راسا وما قال بعض سادة المحققين ان المراد
بالاعيان ههنا نفس النسب العقدية المعقولة المتمثلة في لحاظ العقل لا بحسب ما هي متعقلة
متمثلة في لحاظ العقل بل بحسب ما هي في حد انفسها حقيقة في نفس الامر مع عزل النظر عن
خصوص اللحاظ العقلي سواء كان ذلك بحسب حال الاشياء في الاعيان الخارجية كما الامر
في العقود الخارجية او في الاذهان كما في العقود الذهنية او في مطلق نفس الامر كما شان
العقود الحقيقية وعلى هذا الاصطلاح ايضا جرت لفظة الاعيان في فصل ان العلم من
المقالة الثامنة على ما سبق عليه انشاء الله تعالى انتهى وان كان كلاما حقا ومعنى الاخبار
ان لموضوعاتها نسبة ما الى الاعيان بهذا المعنى الذي ذكره ولا اختصاص له بالاعيان
الخارجية لكن الظ انه ليس مراد الشيخ هذا كما بينا قوله بان هذا المعنى اي القيامة قوله
وهو معقول وقت مستقبل وفي بعض النسخ في وقت والصحيح هو الاول ومعقول
فيه اما مضاف وهو الاظهر او منون والاضافة بتقدير في ويحتمل اللامية ايضا وعلى تقدير
التنوين وقت مستقبل اما منصوب بنزع الخافض وهو من او مرفوع على البدلية
من معقول واما النسخة التي فيها في فليس لها معنى محصل الا ان يتكلف ويجعل في

سيد محمد باقر داماد قدس سره

بمعنى منها على ان حروف الصفات يقع بعضها موقع بعض او يحمل للعلوم ظرفية مجازية للعلم
قوله لان توصيف بمعنى ثالث هذا فاعل يصح وحاصل المعنى لان معنى القيامة يكون
ان القيامة يصح ان تتصف بالوجود في الوقت المستقبل وليس الآن من القيامة
والوقت والوجود الا المعنى المعقول منها وصحة الحكم وامكانه انما هو باعتبار هذا
المعنى المعقول اذ لو لم يكن ذلك لما امكن الحكم قطعا ثم لا يخفى ان الظاهر ان المعنى
ان يحمل ان معنى آخر معقول متعلق بيوصف لان الاتصاف في الوقت المستقبل
لا الصحة اذ الصحة في الحال لكن الظاهر اللفظ تعلقه بيصح قوله وما يوصف
عن الوجود الخارجي اي فما يكون موجود خارج وقال السيد المذكور اي الخارج عن خصوص نحو
اللحاظ كما قد علمناك قوله وعلى انه قد بلغني ان قوما اه كانه متعلق بقوله فهولاء
ليسوا من جملة المجوزين وحاصل المعنى انه بناء على انه قد بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا
فليس هولاء القوم من جملة المجوزين ثم الظاهر من سياق الكلام ان هذه الاقوال الثلثة
غير القول الذي حكي سابقا مع ان القول الاول منها ليس الا القول بثبوت المعدومات
وهو بعينه القول بان المعدوم شيء الذي هو القول السابق على ما بينا سابقا فلعل
الشيخ نظر الى ظاهر القول ولما كان ظاهر ان الحصول ليس هو الوجود ويمكن ان يكون
المعدوم حاصلا غير ان المعدوم شيء او لان كانا متلازمين في الواقع منفصلين مفهوما ولا يبعد ايضا
ان يكون مذهبين متغايرين لهم بان يقال لعلهم اعتقدوا بان المعدوم شيء ولكن لم
يقولوا بثبوته لكن المشهور خلافه قوله وقد يكون من صفة الشيء اه هذا هو القول بثبوته م
بالحال اي الذي ليس موجودا ولا معدوما والتخصيص بالصفة بناء على ان القائلين بالحال
يجعلونه صفة على ما عرفوه به من انه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة قوله
ولكن الذين وما بدا اه هذا المشهور منهم اشتهار الاولين قيل هذا الثالث القول بان
المخبر عنه اعم من الشيء والظاهر ان هذا اقوى اذ كون المخبر عنه اعم من الشيء قد حكي عنهم سابقا
بقوله وعند القوم الذين يرون هذا الراي اه فلعل المراد منه ما يفهم من ظاهره
من الفرق بين مفهومي ما والذي وبين مفهوم الشيء قوله واذا اخذوا بالتميز
بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا اي اذا اخذوا ايهم وكلفوا

بان

بان تميزوا بين مفهومات هذه الالفاظ انكشفوا اي افتضحوا اذ عجزوا ولم يمكنهم التميز بينها
قال في القاموس كشفه الكواشف فضحته وقال عبارات الحكماء في حاشية تعليقاته قال الشيخ
انكشفوا اراد به انهم ظهروا او خرجوا الى الحرة والظلمة التي وقعوا فيها كانهم محتجبون عن الناس — مستورون عن معدودين ه
ولا ظاهرين في الاناس انتهى ولا يخفى ما فيه من البعد مع انه لا يلايم قوله واذا اخذوا بالتميز
كما لا يخفى قيل في هذا المقام واعلم ان من جملة ما يفتضحون به هو ان يقال لهم اذا كان
الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات
فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم
يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا او معدوما وهو محال فان منعوا اتصاف
الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب ان لا يصح لها اثبات شيء فان الشيئية ثابتة
لها وقد التزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فلعل شيء وقد
قالوا انها شيء وكذا الامكان وليس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع
عندهم فيكون وجود الاول الممكن ممتنعا هف وبناء ذلك ايضا اجمالا المعدوم الممكن اما موجود — ان يقال ه
او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والآخر اثبات ولا يخرج عنهما فان قال موجود
فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى فيصير الممكن منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا
فيصير الممكن ممتنعا واستحالته ظاهرة ثم من العجب ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل
وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام
اليه ولا يفيد ثبوته فاذا كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم ما افاد الفاعل
للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لنقلنا بعض هوساتهم
وخرافاتهم انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان قوله فوجوده هل هو ثابت او منفي ان اريد انه
ثابت او منفي باعتباره في نفسه فنختار انه ثابت لكن لا نم ان كل صفة ثابتة يجوز ان
يتصف الشيء في عالم الثبوت قوله فان منعوا اتصاف الشيء اه قلنا هذا اشتباه
لان الشيئية ثابتة للمهية المعدوم والكلام في الصفة الثابتة في نفسها او نختار انه منفي
قوله فيكون وجود الاول الممكن ممتنعا هف فنقول ان اردت ان يكون نفس
وجود الممكن ممتنعا فلا استحالة وان اردت ان ثبوته للممكن يكون ممتنعا فغير لازم بما اجرنا

ولئن اريد انه ثابت للمعدوم او ليس بثابت له فنختار انه ليس بثابت له ومع ذلك لا يلزم كون
وجود الممكن ممتنعا وهو ظ واما ثانيا فلان قوله ولئن قال ليس بموجود فقد نفى ظاهر
الفساد اذ مع وجود ذلك لا يلزم كون الشيء منفيا وهو اشتباه عجيب واما ثالثا
فلان قوله ما افاد الفاعل للماهيات شيئا ثم اذ غاية ما يلزم مما ذكره انه لا يفيد وجود
الوجود ولا ثبوته ولا يلزم منه انه لا يفيد للماهيات شيئا اذ يجوز ان يفيد لها اصل
الوجود كيف وعند القائلين بالجعل المركب من الشايعين ايضا الحال كذلك فانه لا يفيد
وجود وجود المعلول ولا ثبوته بل يفيد الوجود للمعلول وكما يجوز عند القائل بالجعل
البسيط الذي هذا القائل يعتقده ويقول به ان يكون مفاد الفاعل اصل
الماهية فلم لا يجوز ان يكون مفاده اصل الوجود مع ان هذا القائل معتقد ان المفاد
الحقيقي اصل الوجود هذا ثم لا يخفى ان هذه الاقاويل الثلثة التي نقلها الشيخ باطلة اما
الاول فقد عرفت الكلام فيه لانه بعينه القول الاول ذكره الشيخ من كون المعدوم
شيئا كما مر عن قريب واما الثاني فلانه يحكم العقل بديهة بان الوجود والثبوت والحصول
وكونها مترادفة وكذا العدم والنفي والسلب وكونها وانه لا واسطة بين الثبوت والنفي
فلا واسطة بين الوجود والعدم ايضا واما الثالث فكذلك ايضا والعقل لا يجد تفرقة
بين هذه المفهومات اصلا الا ان يصطلحوا اصطلاحا جديدا عندهم ولا مشاحة معهم
قوله فنقول الآن انه وان لم يمكن اه بيان لاشتراك الوجود معنى وكون
الموجود ليس جنسا وعلم في الفصل الاول من المقالة الثانية في المنطق وقد استدل
فيه على هذا المطلب بانه مشكك والمشكك لا يجوز ان يكون ذاتيا والايراد عليه
مشهور بين القوم قيل والحق ان يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت
انه ليس ماهية كلية والجنس من اقسام الكلي ان الوجود لو كان جنسا لزم ان يكون
الفصل المقسم للجنس مقوما للماهية وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقوم ماهيته
وتقويم معناه بل في تحصل وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه وماهيته عين الموجودية
واما الذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل مقسم وكان
الفصل المقسم يحصل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل

المعنى

مقوما لمعناه ومقوما لماهيته فيلزم كون المقسم مقوما هف وسبيل هذا البيان نظير نفي كون الوجود
نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل
في انها ليست الا في تحصل الوجود لا في تقوم الماهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته
حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض
عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضا بالنسبة الى غير نوعه بالعكس الى افراده
الذاتية فكل ما ليس بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي وهو
مبدأ الفصل المنطقي فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصورا
لاشياء تحصل الوجود والا فهو ايضا ماهية كلية والوجود زايد عليه ليس نفسه
فاعلم هذه الاصول فانها احرى ان تفارق العصا انتهى وفيه نظر لان حاجة الجنس الى
الفصل المقسم انما هو للموجودية فغاية الامر على تقدير كون الوجود جنسا احتياجه
الى الفصل المقسم للموجودية ولا يلزم من احتياجه اليه في تقويم ماهيته التي هي الوجود وهو ظ
واقصى ما يتصور ان يلزم كون الوجود موجودا ولا استحالة فيه لجواز عروض الشيء لنفسه
ولا يخفى انه لا يتفاوت الحال سواء كان الكلام في الوجود او في الوجود قوله
فانه معنى يتفق فيه على التقديم والتاخير اي يشترك الموجود معنى بين الموجودات لكن
يتفاوت صدقه عليها بالتقديم والتاخير كما قال انه اولا يكون للجوهر ثم لما بعده
من الاعراض اذ الجوهر لا بد ان يوجد اولا حتى يوجد العرض لتوقف وجود العرض
على وجوده واراد بالاولية الاولية الاضافية فيه او يكون كلامه مخصصا بالممكنات
اي اول ما يكون في الممكن يكون للجوهر ولا يخفى ان اشتراك الموجود للموجودات وكذا
زيادته عليها بديهي لا حاجة له الى الاستدلال والدلايل التي ذكرها القوم كانها
تنبيهات فعلى هذا لا يخفى ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات فقد قال
باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شيء لو كان يخالف الوجود في الآخر لم يكن
هناك شيئان واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون هاهنا مفهومات لا نهاية لها
ولا بد من اعتبار كل واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما
لم يحتج الى ذلك علم ان الموجود مشترك فيه وايضا الرابطة في القضايا والاحكام

معنى من

بل هو

هو ب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافهما في الموضوعات والمحمولات والا فانتهى
ويمكن ان يناقش فيما ذكره اولا انه لا حاجة الى اعتبار واحد واحد الموصوفات بل يجوز ان يشترك فيه
ام لا فيجوز ان يجد العقل ان الاشياء ليس يشترك الا في الامور التي لا نزاع في انها غير الوجود
من الوحدة والمفهومية والمعلومية ونحوها والحق ان اصل المطلب اجلى من هذه المقدمات
ويرد على ما ذكره اخيرا ان الرابط وجود وبالاشتراك اللفظي وايضا للقائل بالاشتراك
اللفظي ان يقول ان الرابط احد معاني الوجود فما سواه من افراده لا يدل على ان جميع
الوجودات من واحد ثم قيل ان انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية و
مقابلاتها والوجود جامع لهذه الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون — لوقوعه
بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلة ومعلولاتها
وفي بعضها اتم واقوى من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من الجوهر والقار
وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على الهيولى
بالطبع اذ كل واحد من الهيولى والصورة متقدمة بالطبع او بالعلية على الجسم
فليس مرادهم من هذا ان ماهية شيء من هذه الامور متقدمة على ماهية الآخر او حمل الذاتي
كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجرمه بتقدم وتاخر بل المراد ان وجود
ذلك مقدم على وجود هذه ووجود الجسم موخر عن وجود جرمه وتحقيق ذلك
ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون نفس ذلك
المعنى حين يكون ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه التقدم وكذا التاخر نفس — يقع ه
ذلك المعنى الذي فيه التاخر كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان فانهما
نفس الزمان وعينه وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يعرف المعنى الذي به التقدم
عن المعنى الذي فيه التقدم وكذا في التاخر كتقدم الانسان الذي هو الاب على
الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما به
التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي
بل معنى آخر هو الزمان وفي الثاني ليس معنى الجوهرية المقول عليهما بالتساوي
بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون

لو بشرط

لو بشرط الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء آخر غيره وكما ان بعض الاجسام متقدم
على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود فكذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول
فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود وبه وكذا التقدم الاثنين على الثلثة — التقدم
فان لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة
والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر آخر وفي الاشياء والمهيات
بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن هيهنا يتبين البرهان على ان للوجود افرادا حقيقية
عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي بل له افراد هي اصول الحقايق
مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتاخرين ان الوجود عنده اي انتزاعي
تعدده بنفس ما اضيف اليه من الامور كساير الاضافات ولعل المجعول عنده
وكذا الجاعل هو المهية دون الوجود على انه يعني التشكيك بالاقدمية وغيرها من
المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم الاعلى عندهم ظلال تابعة لجواهر
العالم الاعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات
اقوى في باب الحيوانية من بعض آخر فان فصل الحيوان المقوم لمهيته هو الحساس
المتحرك بالارادة فالذي حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية من الذي حواسه اقل
وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف
في نفس المعنى المشترك فيه وبه وكل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه انتهى وفيه ان
كون المتقدم والمتاخر بين اجزاء الزمان بنفس الزمان وعينه لا معنى له بل التقدم والتاخر
فيهما بالوجود لكن على نحو آخر غير نحو التقدم والتاخر في الوجود الذي يكون في التقدم
بالعلية وبالطبع غاية الامر ان هذا التقدم والتاخر يعرض اجزاء الزمان بذاتها
لا بواسطة امر آخر ويعرض غيرها بسبب الزمان وكذلك ليس تقدم الاب على الابن
في الزمان بل في الوجود ايضا لكن على النحو الذي ذكرنا في اجزاء الزمان والفرق بين
بهذا الاعتبار وتقدم اجزاء الزمان بما ذكرنا من ان اجزاء الزمان يعرضها التقدم
بسبب ذاتها وغيرها يعرضه بسبب الزمان وايضا لا يلزم من كون تقدم العلة
على المعلول وتاخره عنها بحسب الوجود ان يكون للوجودات هويات وافراد

عن المهيات وذهل عن انه يلزم عليه التناقض فيما اذا
كان جوهر سببا لجوهر آخر كالعقل للصورة
والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين فهم
قالوا باعتبارية الوجود وعنده ان الكلية والجزئية
بين المهيات وجود التشكيك بالاقدمية
صح

حقيقة عينية لم لا يجوز ان يكون الوجود امرا اعتباريا وكان التقدم والتاخر الذي يجده
العقل بين العلة والمعلول مثلا باعتبار هذا المعنى اي يجد العقل ان العلة وجدت اولا
ثم وجد المعلول ولا اظنك في مرية من ان هذا الادعاء ليس بينا ولا مبينا وعلى المدعى
البيان اذ مجرد ما ذكره لم يسعف البرهان على ما زعمه ثم التعجب الذي نقلناه من بعض
اجلة المتاخرين كانه ليس في موقعه اذ انتفاء التشكيك بالاقدمية في الماهيات
معناه ان صدق بعض الماهيات على افرادها ليس بعلة لصدقه على البعض الآخر
وذلك لا ينافي كون جوهر مثلا سببا لجوهر آخر اذ غاية ما يلزم منه ان يكون موجودية
هذه متقدمة على موجودية ذلك وانه ليس منافيا لما ذكرنا وكذا لا ينافي ذلك كون المجعول
نفس الماهية اذ ذلك البعض مع قوله بان المجعول هو نفس الماهية يقول ان
الموجودية تابعة لجعل الماهية فلم لا يجوز ح ان يكون موجودية العلة متقدمة على موجودية
المعلول مع كون الجعل متعلقا اولا وبالذات بنفس الماهية على ان لنا ان نقول
ان التقدم والتاخر باعتبار المجعولية اي مجعولية العلة او موجوديته متقدمة على
مجعولية المعلول من دون اعتبار الوجود **قوله** ولذلك يكون ان علم واحد يتكفل
به قيل هذا هو الذي اشار اليه في عنوان الفصل **قوله** كما ان لجميع ما هو صحي
علما واحدا اي لجميع ما هو منسوب الى الصحة اي ما يتعلق بامر الصحة وذلك
العلم الواحد هو علم الطب **قوله** اخذوا في حده اما الممكن واما المحال يرد عليه
ان الممكن المعرف اولا هو الممكن الخاص والممكن الذي يذكر في حد الضروري او حد المحال
هو الممكن العام والجواب ان الممكن الخاص عبارة عن الامكانين العاميين وظاهر ان الامكان
العام اذا كان معلوما لم يحتج الامكان الخاص الى توقف عليه بل يكفي فيه ان يقال
ان الامكانان عامان واحتياجه الى التوقف لاجل عدم معلومية الامكان العام فالتحقيق
توقفه بعد الضروري توقف الامكان العام فاذا فرض توقف الضروري بالامكان العام
كان دورا لا محالة فتدبر **قوله** وهذا كله كما تراه دور ظاهر قيل واعلم ان بعض
التوقفات المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخرى غير الدور من جملتها انه ذكر
ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والواجب بنفس عدمه محال وليس لاجل محال

كو

كونه او لا يكون ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا اما يقال
الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال فالمحال نفس الممتنع وهو يتوقف الى نفسه
وليس امتناعه لما يلزمه ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها او عدمها محال لامور
اخرى انتهى ولا يخفى ان ما ذكره ليس من التوقفات المذكورة في الكتاب فكانه اراد
التوقفات المذكورة بين القوم ثم فيما ذكره من ان الواجب بنفس عدمه محال لذاته
لا لاجل انه يلزمه محال بل قد لا يلزم من عدمه محال آخر نظر اذ كون نفس عدم الواجب محالا
لا لاجل لزوم محال آخر منه غير قادح في التوقف وهو ظ واما انه قد لا يلزم منه عدم
محال آخر فغير مسلم حتى ان عدم اجتماع النقيضين اذا فرض اطلاق الواجب
عليه يجوز ان يقال ان عدمه وهو اجتماع النقيضين الذي هو اول المحالات الذاتية
مستلزم لمحال آخر وهو ارتفاع النقيضين فكيف ظنك بما سواه ولو سلم
فنقول يمكن ان يقال بصدق انه ح يلزم من عدمه محال اذ العدم غير مفهوم
المحال ومفهوم المحال له نحو اتحاد معه ومن جملة مصاديقه ولا محذور في ان يقال
الشيء انه مستلزم لمصداقه لكن الانصاف ان المتبادر من هذه العبارة استلزامه
لمحال آخر وبما ذكرنا ظهر ما في قوله او لا يكون ما يلزمه اظهر اه وكذا ما في قوله وليس امتناعه
لما يلزمه فافهم **قوله** فقد مر ذلك في انولوطيقا قيل هذه لفظة يونانية موضوعة في لغة
اليونانيين لاحد اقسام الحكمة الالهية فان اقسامها تسعة فنون في كل منها
كتاب صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يوناني والاول كتاب ايساغوجي ضبط فرفوريوس
بحث فيه معاني الالفاظ الخمسة للكليات الثاني قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس
وكذلك السبعة الباقية يبحث فيه معاني المفردة العامة الشاملة لجميع الموجودات
لا من جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معناها الثالث باريرمنياس يبحث فيه كيفية تركيب
المعاني المفردة بالايجاب والسلب لتصير قضايا الرابع انولوطيقا يبحث فيه كيفية
تركيب القضايا حتى تصير قياسا معيار العلم الآلي الخامس افوذوطيقا ويقال له انولوطيقا
الثاني ايضا يوقف فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يصير برهانا تسمى انولوطيقا
السادس طوبيقا يبحث فيه شرائط القياس الواقع في مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه

[illegible] ... مدام الله ظله العالي

ايضاح

قوله

الكتب

منتهاه

غير متن البرهان في كل شيء الباب السادس سوفسطيقي وهو تعريف المغالطات الواقعة في الحجج
والقياسات الثامن ٧ يبين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون
المسمى الكتاب التاسع بواسطوطيقا يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخييل
انتهى وما في انولوطيقا هو حال هذه الجهات اعني الضرورة والامكان والامتناع وانقسام
كل منها وليس فيه حديث البداهة والنظرية **قوله** على ان اوليات هذه الثلثة ان يقصد ان
كان مراده ان هذه التوقفات على النحو الذي بلغنا عن الاولين مشتمل على الدور وهذه الاشياء
ضرورية لا حاجة فيها الى التعريف على انه لو فرض احتياجها الى التعريف اذ فيه تكلف
توقف لها ولزم ان يجيء اليها لكان الاولى ان يجعل الضرورة مبدءا ويعرف بالامرات
بها واما الضرورة نفسها فاما ان يوجد بعنوان البداهة او يعرف بآثارها مثل التأكد
الوجود ونحوه لا على ما فعله القوم او يكون مراده ان ذكرنا ان هذه الثلثة بديهية لكن
الظاهر ان الضروري منها هو الضرورة والباقيات يعرفان بها او اراد ان هذه الثلثة
وان كانت بديهية لكن اعرفها واظهرها هو الضرورة **قوله** ومن تفهمنا هذه الاشياء
اثر من جملتها ان المعدوم لا شيئية له ولا ثبوت وانه لا فرق بين الموجود والثابت **قوله**
لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اه حاصله ان المعدوم لا يعاد لانه اذ لا يلزم
منه ان يخبر عن المعدوم بالوجود ويحكم عليه به اي يلزم من القول باعادة المعدوم ان يقال المعدوم
موجود والحاصل انه يلزم كون المعدوم موجودا وهو محال وذلك لان المعدوم اذا اعيد فالحكم
عليه بانه هو المعاد والحكم على الشيء الذي فرض انه يكون مثله ولو وجد ابتداء بانه ليس
هو المعاد بل موجود مستانف لا يكون بديهيا الا من جهة ان يقال ان المعاد هو الذي كان معلوم
واستمر ثبوته في حال العدم الى هذا الزمان ثم وجد وليس المستانف كذلك بل هو وجد ابتداء
وهذا مستلزم لوجود المعدوم لان استمرار ثبوته في حال العدم هو استمرار الوجود لما بينا انه
لا فرق بين الثبوت والوجود وبالجملة الحكم بان موجودا هو الذي كان موجودا وقتا ما وعدم
لا يتيسر الا باستمرار ثبوت له في حال في حال العدم اي وقت الوجود الثاني حتى يصح ذلك
الحكم والا فالبديهة حاكمة بانه بعد بطلان الذات وارتفاع الثبوت بالكلية لا يمكن
تشبيه الشيء الثاني الا الاول بالعينية وليس موجودا استئنافا يكون حكمه حكم ساير الموجودات

المستانف

المستانف غاية الامر ان يكون مثاله بل شبيها او مثالا او نحو ذلك واما كونه هو بعينه فلا معنى له نعم لو
جاز بقاء ثبوت في الجملة وان ارتفع الوجود لكان ان امكن هذا الحكم وليس مليس ولا يخفى ان الثبوت
الذهني ليس بكاف في الالزام بل لا بد من استمرار الثبوت الخارجي كما تشهد به الوجدان هذا هو
التوجيه الظاهر المنطبق على كلام الشيخ من دون تكلف وورود ايراد وعلى هذا يكون هذا
الكلام لا قوله ومع ان المعدوم دليلا واحدا كما هو الظاهر بل الصريح لان قوله وذلك صريح في ان هذا بيان
لقوله لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود لا انه دليل آخر ثم انه لو فرض توجه منع على ما ذكرنا
من ان الحكم المذكور لا يتيسر بدون استمرار الثبوت في الخارج مع انه يمكن ان يقال انه مكابرة
اذ الضرورة حاكمة بخلافه نقول ان اصل المطلب لما كان ضروريا على ما سيقول الشيخ
فلا مبالاة بوروده مثل هذا المنع هذا ثم لو قيل في شرح هذا المقام اي من توقفنا هذه الاشياء
المذكورة في هذا الفصل التي من جملتها بيان المساواة بين الشيئية والوجود وان المعدوم
ليس بشيء ولا يوصف بشيء ولا يخبر عنه بشيء وان هذه الاضافات الواقعة في مثل قولنا العنقاء
معدوم او شريك الباري ممتنع راجع الى مفهومات عينها العقل يصفها بامور عقلية
لا بوصف العدم للشيء ليس الا بطلانه راسا يتضح بطلان القول باعادة المعدوم
اوله
لان شيء محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالتها اذ يخبر عنه بالصفة الوجودية
بل بالوجود لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد عرفت ان المعدوم لا يوصف
بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف بصفة وجودية
فكيف بنفس الوجود انتهى وفيه نظر ظاهر لان القول باعادة المعدوم لا يستلزم القول
باتصاف المعدوم بصفة وجودية بل الوجود لان الاعادة التي هي ضرب من الوجود الوجود
المعادي انما يوصف به الموجود المعاد لا المعدوم نعم يحكم على المعدوم حال العدم انه يجوز ان يوجد
او يوصف ثاني الحال وهو كالحكم بان القيامة يكون وقد صرح الشيخ بجوازه وبين وجه صحته
فلا وجه لذلك التوجيه اصلا ثم قال بعد ما نقلنا واعلم ان هذه المسئلة اي قولنا المعدوم
لا يعاد بديهية اولية بعد تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت
ليس الا نفس هوية الشيء الوجودي وكذا العدم ليس الا البطلان الصرف الذي يسمى بالمعدوم فكما لا يكون
للشيء واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور

وجود ان لذات واحده بعينها ولاعراض الشخص واحد بعينه فاذن المعدوم لا يعاد كيف
واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هى بعينها الهوية المتبدراة على ما هو المفروض
فكان الوجود ايضا واحدا لان وحدة الهوية تقتضى وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف
ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متباينان هذا مع
ورود عليه بكون عدم شئ واحد فهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما شحنوا به
الكتب من الادلة التى ليس ايضا جها ازيد مما ذكرنا وبهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا
المعدوم لا يعاد كما تستقرى به واستحسنه الخطيب الرازى حيث قال كل من رجع الى الفطرة
السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة
لكن ذكر الوجه الاول للتنبيه على اول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالموجود وذكر الوجهان
للتنبيه على لزوم محال آخر انتهى وفيه نظ لان كون الوجود هو نفس هوية الشئ الوجودى
الذى هو من اصوله وقواعده مع انه ليس بينا ولا مبينا بل الظ خلافه ولان الاول المتاصل
هو المهية والوجود امر اعتبارى فقطع النظر عن صحته وفساده واخذه مسلما ونقول
لم لا يجوز ان الوجود الذى هو الهوية الوجودية بعد بطلانه اعاد ثانيا قوله فكان الوجود
واحدا وقد فرض متعددا نقول القول بالتعدد على ما هو المشهور من ان الوجود
اعتبارى والمهية اصلية واما على هذا القول فلا نقول بالتعدد بل نقول ان الوجود
الاول هو بعينه يعيد ثانيا كما يقال فى المشهور ان الشخص الاول بعينه يعيد ثانيا فان قلت
الاعادة هو الوجود ثانيا فكانكم قلتم ان الوجود لو وجد ثانيا وهو مح لان الوجود ليس
له وجود قلت ما يقول هذا القائل فى حدوث الاشياء فان الهوية الوجودية
لم يكن قبل الحدوث ثابتة فكيف فان وجهتها بانها صارت مجعولة فنحن ايضا
نقول انها صارت مجعولة ثانيا ولئن كان وجهها الغير فهو الاعادة ايضا
بفعله ان يوجه بوجه وبين انه ليس حرى فى الاعادة حتى يتم كلامه والى له بذلك
وما ذكر من انه لا يكون لشخص واحد عدمان فينتقض بما اذا عدم الشخص
الحادث اذ ح يكون له عدمان سابق ولاحق ثم تحصيله الكلام وتجهيز قد عرفت
انه لا وجه له ولان الظ بل الصريح من كلام الشيخ انه وجه واحد ثم قال فى توجيه الوجه

بوجه كتفه تمامه

الشا

الشا ان قول الشيخ وذلك لا قوله دليلا لمراده تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد
بعد ابتداء مماثله فى المهية وجميع العوارض الشخصية لان حكم الامثال واحد ولان وجود فرد
لكل من هذه الصفات من الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان
التقدير اشتراكهما فى المهية وجميع العوارض فلو كان الوقت مانعا احد المثلين هو الذى كان معدوما
والمثل الآخر ليس الذى كان معدوما رجح بلا مرجح لان هذا فى حال العدم كان عين ذاك فقد صار المعدوم
موجودا او صار بحيث اعنه كما سلف واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز فى نفس الامر غير لازم
كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يخفى على العقل ما هو متميز فى
الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخص متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم
عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول
فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر انما يكون اما فى المهية واما فى العوارض الشخصية
فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب بان نفس لان
الكلام فى انه مع تجويز الاعادة لو فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما
مع ان احدهما معاد والآخر مستانف واما عن الثانى فبان فرض المثلين فى جميع
الوجوه حسبما كان وان كان رافعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز
الواقعى بوجود وصف الاعادة انتهى وانت خبير بان الظ من سياق كلامه ان وجه غير دال المعدوم
موجود ا بحيث انه يخبر عنه بالمعانى وقد سبق ان المعدوم لا يخبر عنه وفساده ظ اذ قد عرفت
ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا المعدوم الخارجى فقط والذى كلامنا فيه هو الاخير وايضا
على هذا اى حاجة الى فرض وجود المثل والتفحص عنه لان مغايرتهما بهذا الظهور اعتبار كثيرة
يمكن ان يخبر عن المعدوم الموصوف بها وكان يقول ان مراده من صيرورته يخبر عنه انه يخبر
عنه بصفة ثابتة له فى حال العدم باعتبار عدمه لا باعتبار وجوده اذ هذه المعانى التى
ذكرنا ما لم يثبت له فى الخارج حال العدم لا يصح ان يوقف العقل عليه وبين مثله فى مشابهة
الى الموجود الاول فان الاول هو عينه دون الثانى فانه مثله وح يرجع الى ما ذكرنا
فى تقرير كلام الشيخ لكن جوابه عن الايرادين تشعر بان مراده ليس هو كما ستنبهه عليه ثم

يتبين صح

لانفكه صح

لا يخفى انه يرد على جوابه الاول ان يراد بالعوارض المشخصة ان كان ما يشمل التشخص فسلم ان التميز
بين الشيئين في نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في المهية واما في العوارض المشخصة لكن نقول ح
كيف يمكن ان يوجد مع المعاد ما يماثله في جميع العوارض المشخصة اذ هو فرض المحال وهو
بعينه مثل ان يوجد مع زيد ما لا يكون بينه وبينه امتياز في التشخص ايضا كما اورده الاعتراض
الثاني فالمحال اللازم على هذا الفرض هذا المحال لا من فرض الاعادة وهو ظ وان كان ما سواه
فلا يلزم ارتفاع الامتياز في الواقع ويمكن الجواب باختيار الشق الاول والقول بانه يفرض
ابتداء وجود ما يماثل المعاد في المهية والتشخص حتى يقال انه محال ان يوجد ما يماثله بالمعنى
المتعارف اي ما يشاركه في المهية وتحرير الكلام ان هذا المثل المفروض يلزم ان لا يكون
فرق بينه وبين المعاد اذ الفرق مع الاشتراك في المهية لا يتصور بدون الاختلاف
في التشخص والمعاد لا يجوز ان يكون له تشخص سوى تشخص الشخص الاول الذي هو معاده
والا لم يكن معادا له ولكن هذا التشخص المفروض دون تشخص المثل المفروض
لا يتصور الا بثبوت المغايرة في حال العدم في الجانبين واستمرار الثبوت فيه وهو
مستلزم للوجود فثبت انه لا يجوز المغايرة باعتبار التشخص ايضا فارتفع الامتياز
بينهما اساسا وبهذا التوجيه وان صح الكلام وخلص عن الفساد الظاهر لكنه بعيد جدا
ومع ذلك يكون حديث فرض المثل ولزوم عدم الامتياز بينهما مستدركا اذ يكفي لو اعاد
المعدوم لوجب ان يكون تشخص المعاد هو التشخص السابق لكنه غير ممكن للزوم المحذور
المذكور ويرد على جوابه الثاني وهو على ما فهمناه من ظاهر اللفظ ان فرض المثلين
في جميع الوجوه وان كان مستلزما لرفع الامتياز الواقعي لكن عند فرض الاعادة يلزم عدم
الامتياز مع تحقق الامتياز في الواقع اما اولا فلانا لا نم ان عند وضع الاعادة يلزم
ان يكون بين المثلين المفروضين اي المثلين في جميع الوجوه يلزم تحقق الامتياز الواقعي
اذ يجوز ان يكون على تقدير فرض مثلين كذلك لا يكون بينهما فرق وان فرض احدهما معادا
والاخر مستانفا وعدم الفرق بين المعاد والمستانف وان كان محالا لكن جاز ان يكون
لازما من المحال الذي هو فرض مثلين كذلك اذ فرض كون احدهما معادا والاخر
مستانفا مع فرضهما على النحو المذكور اذ ظ ان فرض معادية احدهما ومستانفية الاخر

لايمكن

لا يمكن ان يجامع فرضهما مثلين كذلك واما ثانيا فقد سلمنا ان عند وضع الاعادة يلزم تحقق الامتياز
الواقعي لكن نقول لعل هذا المحال اي تحقق الامتياز وعدم الامتياز بينهما لعله كان
لازما من فرض المثلية على النحو المذكور لانها محال قطعا اذ من فرض الاعادة معه لانهما
ممتنعي الاجتماع ومن هذا الجواب يظهر ان ما سطروه في الجواب الاول ليس ما ذكرنا
اذ يظهر منه ان مبنى الكلام على فرض المماثلة في جميع الوجوه المستلزمة لرفع الامتياز
الواقعي وما ذكرنا مبني على فرض المماثلة فيما سوى التشخص هذا فان قلت كيف
نطبق كلام الشيخ على التوجيه الاول الذي ذكرته وبماذا اندفع الاستدراك
الذي اوردته آنفا على القايل اذ على الظاهر هذا الاستدراك وارد على ذلك
التوجيه ايضا قلت اما التطبيق فبارة ظاهر اذ نقول مراد الشيخ ان المعدوم
اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد مثله بدلا اي المثل المتعارف
بمعنى المشارك في المهية دون التشخص فرقا اي ان احدهما معاد والاخر مستانف
فان كان هذا الفرق باعتبار ان مثله ليس هو الذي ليس بمعاد لانه ليس الشخص الذي كان
عدم ولا يكون تشخصه تشخصه بخلاف المعاد فانه الذي كان عدم وتشخصه تشخصه في
حال العدم كان المغايرة ثابتة فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اوما اليه فيما
سلف انفا لان ثبوت المغايرة في حال العدم وجواز استناد هذا التشخص
الى التشخص الاول بانه عينه انما يكون مع استمرار ثبوت حال العدم والثبوت
هو الوجود على ما اوما اليه فيما سلف فيلزم ان يكون المعدوم موجودا حال
العدم اذ يكون المراد بالفرق لا الفرق في المعادية والمستانفية على ما ذكرنا
بل في الهوية اي يجب ان يكون بين المعاد والمثل المفروض فرق في الهوية وهو ظ
وهذا الفرق لا بد ان يكون بان المعاد تشخصه عين تشخص الاول والاخر بعيد التشخص
الاول ونسرد الكلام الى اخره واما دفع الاستدراك فبتو الضابط اذ على هذا
ليس محصل الكلام سوى ان المعاد لا يمكن نسبة تشخصه الى التشخص الاول بالعينية
الا بعد استمرار الثبوت في حالة العدم لكن ضم مع ذلك حديث المثل ايضا
توضيحي ومثل ذلك لا يعد مستدركا في الكلام بل هو ما يتعارف مثله سياق كلام

الشيخ الذي دابه التوضيح والتطويل وهذا بخلاف ما ذكره القايل اذ على ذلك التقرير
يلزم اولا ان يثبت لزوم عدم المغايرة بين المثل الموهوم والمعاد بالوجه الدقيق
الذي ذكرناه ثم الاشتباه بان المغايرة بينهما ثابتة فيكون الاعادة محالا وهذا
تطويل بلا طايل كما لا يخفى **قوله** وعلى ان المعدوم اذا اعيد احتيج اه بنا الكلام
على ان الوقت اما من المشخصات او من لوازم الشخص وكلاهما ممنوع ويجري الدليل
بدون هذا البنا بل بان يقال اذا جاز اعادة المعدوم جاز اعادة الزمان ايضا
لانه من المعدومات ولا فرق بين معدوم ومعدوم في ذلك وهو ايضا تم وكان قول
الشيخ بعد هذا فان كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات اه
اشارة الى هذا الوجه وقد اعترض على الدليل بانه اي وجه كان مانعا لان يكون ما وجد في الوقت
الاول يكون مبتدا وانما يلزم لو لم يكن للوقت ايضا معادا واجيب بان
وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية فلهويته
الزمانية لا يتعدانا وكذا نسبة كل جزء منها الى غيره من توالي الاجزاء فلو فرض
وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان من فرض وقوع يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو
فرض وقوع امس في الغد كان مع كونه في الغد امس لان كونه امسا مقوم له
لا يمكن انسلاخه عنه فح نقول الزمان المبتدا كونه مبتدا من هويته فلو فرض
كونه معادا لانسلخ عن هويته فيكون ح مع كونه معادا الوقت مبتدا بحسب
الحقيقة لانه من تمام فرضه فاندفع الايراد راسا **قوله** ولا يتعلق بوجه فيه
اي في الوجود اراد نفي التعلق بالغير في الوجود كما يفهم من كلامه فيما بعد نفي التكثر في ذاته
تعالى وعدم تركبه من الاجزاء الذهنية والخارجية ونفي كون حقيقته تعالى مشتركا
فيها وعلى الاول يمكن ان يكون المراد بالوجود الوجود الاثباتي او الوجود الخاص
اي الحقيقة على ما ذكر في الفصل السابق اذ على تقدير تحقق التكثر في ذاته تعالى
معاذ الله عنه يصح ان يقال ان وجوده الاثباتي متعلق بالغير اما باعتبار ان وجود
الكل متعلق بالجزء اي متوقف عليه فيكون التعلق بمعنى التوقف واما
باعتبار ان وجود الكل وجود الجزء فيكون وجوده متعلقا بجزئه الذي هو غيره

فيكون

فيكون التعلق بمعناه الظاهر وكذا يصح ان حقيقته الخاصة متعلقة بالغير بنا على توقف الكل على
الجزء من حيث الذات مع قطع النظر عن الوجود كما هو راي البعض ومع قطع النظر عن ذلك ايضا
يصح ان الكل متعلق بالجزء باعتبار انه تركب منه ومن تحصل قوامه سوا قلنا بالتوقف اولا وعلى
الثاني الظاهر ان يكون الوجود بالمعنى الثاني ويكون المراد بالتعلق الربط والانتساب بحاصل
المعنى ان حقيقته تعالى ليس بسيط ومنتسبة الى غيره تعالى اي لا نوعه ولا جنسه تعالى سبحانه انه ان لم يكن
بعض الاحتمالات استعمال اللفظ الواحد في معنييه فلا اقل فيه من تسهيل سماني مثل هذا
الكتاب **قوله** ونعود الى ما كنا فيه قيل لما ذكر ان معنى الوجود والشي القايمتين
هما اعرف الاشيا تصورا او وجودا واشار الى ان لا مفهوم بعدهما اعرف ولا اقدم من
الضروري واللاضروري فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسب الى العدم
كان امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعاد
الى خواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية للاقسام الاولية للموضوع
بل كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها انتهى ولا يبعد ايضا ان يكون مراد الشيخ
من العود الى ما كان فيه العود الى ما ذكر في عنوان هذا الفصل لان ما ذكره بعد هذا القول
الى ان يشرع في البرهان على المطالب كله عود لما ذكره في العنوان وتفصيل وتوضيح له
قوله ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده سوا كان ذاته مقتضية للوجود
على ما هو راي المتكلمين اولا بل يكون عينه على ما هو راي الحكما **قوله** وان الواجب الوجود
بذاته واجب الوجود من جميع جهاته لم يورد الشيخ في هذا الفصل ولا فيما بعده دليلا على هذا
المطلب والذي في اصل معناه والمراد منه ايضا اشتباها فلا باس ان نتكلم في الامرين جميعا
ونحقق ما هو الحق فيهما فاعلم ان المتاخرين على ما ذكر عيانات الحكما قرروا ان المراد
المتقدمين من هذا القول ان ذاته تعالى كافية في حصول جميع ما له من الصفات وجودية او
عدمية وذكروا انهم برهنوا عليه بانه لولا ذلك لتوقف حال من احواله على الغير وذاته
المقدسة متوقفة على تلك الحالة فيكون متوقفا على الغير اذ المتوقف على المتوقف متوقف
فيكون ممكنا وكلام الشيخ في النجاة ورسالة المبدا والمعاد ايضا ظاهر فيما فرع وذكره
المتاخرون حيث قال فيهما انه العبارة واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع

معانيه والآثار كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة تكون له او لا
تكون له ولا يخلو عن ذلك وكل واحد منهما لعلة يتعلق الآثار بها فكانت ذاته متعلق الوجود بعلة
اخرى لا يخلو منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع العلتين الوجود بتعين او علة في وجود
واجب الوجود لا متأخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له واجب له فلا له ارادة
منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا صفة من الصفات منتظرة انتهى ثم اورد المتأخرون عليهم
بانه ان سلم بالذات المعينة مرود من تلك الحالة متوقفة عليها ام ولئن سلم المجموع فاستحالة التوقف
ثم والصفات الى الذات والصفات الى اقسام الاول حقيقية والثاني حقيقية ذات اضافة
والثالث اضافية والرابع سلبية والقسمان الاولان لو سلم امتناعهما على الواجب لما قررتم
من انه لا يقبل صفة زائدة فالثالث والرابع لازمان واقعان لا يمكن انكارهما فانه خالق
للحوادث رازق للمخلوقات وهو غير كل حادث كما انه غير كل قديم ممكن على قولكم لا على
قول اهل الحق فانهم لا يقولون بقديم ممكن وكان مرادهم ما يرادهم الاخيران القسمين الاخيرين
من الصفات لا يشك في اتصافه تعالى بهما على ما ذكروه من الامثلة ومن توقفهما على الغير
ضرورة ان رازقيته ابدا موقوفة على وجود زيد فلم يصح ان جميع صفاته تعالى وجودية كانت او عدمية
ذاته تعالى كافية فيها ويتم ذكره ولئن كان في بعض امثلتهم مناقشة ولا يخفى ان ما اورده
من الايراد وارد على ما نقلوه من القدماء وهو الظاهر من كلام الشيخ في النجاة والمبدأ والمعاد
كما نقلنا وما اورده غياث الحكماء عليهم بقوله اقول ان ادعيتم على ما صرح اوه وقرر اوه غير
وارد لا غير غير مستند الى الواجب الواحد تعالى والزائد مع انه غير مستند الا اختيار كل شيء
غير بعيد هذا اذا كان الموقوف عليه وجوديا ولم يكن من سلسلة الحوادث واما اذا
لم يكن او كان فوجه لزوم الامكان ما ستفصل في الفصول الآتية وفي كلام الرئيس على ما نقلنا اشارة
ما الى هذا او هؤلاء اغفلوا وتغافلوا عنه انتهى لا يظهر معناه ووجه مقابلته لما ذكروه فضلا عن صحته
وفي الفصول الآتية ان اشار الى ما يجيء ان الظاهر منه الوجه الذي ذكره ومراده من كلام الرئيس
الكلام الذي نقلنا من الاشارات ولا يخفى ان اول كلامه من انه لا غير غير مستند اليه يمكن توجيهه
بان مراده ان مقصود القدماء اذ ليس شيء من صفاته بحيث لا ينتهي استناده الى
ذاته تعالى وما ذكره المتأخرون من ان بعض صفاته الاضافية والسلبية متوقف

على الوجه الذي في مقصودهم اذ لا غير غير مستند اليه فيكون بالآخرة استناد الصفات الى الذات
لكن فيه ايراد آخر هو انه على هذا التقرير يكون هذه المسألة لغوا اذ لا شك بعد اثبات التوحيد ان كل ما عداه
من الموجودات مستند اليه اما بواسطة او بلا واسطة ولا اختصاص له بصفاته تعالى ليخصص الصفات
بعقد البحث فالاظهر ان المحشي نبهنا انه على هذا لا مدخل لما ذكروه من الدليل في هذا المطلب ولا
تعلق له به اصلا بل ليس الدليل عليه الا استناد جميع ما سواه من الموجودات اليه بناء على برهان
التوحيد هذا ثم لا يذهب عليك انه يظهر مما نقلنا من كلام الشيخ ان مراده من الصفات
الصفات الوجودية لا ما يشملها والقدسيات ايضا حيث قال بل مع العلتين الوجود بتعين
او علة في وجودي وعلى هذا لا يرد الايراد الاخير عليهم لكن الايراد الاول وارد متجه ولو قيل ان
مرادهم ان الصفات الوجودية عين ذاته تعالى بناء على ما اشتهر من امتناع قيام العرض
الزائدة بذاته تعالى واذا كانت هذه الصفات عين ذاته فلا يجوز استناده الى الغير
والا لزم احتياج ذاته تعالى اليه وحيث كان كلامهم مخصوصا بهذه الصفات لا يدفع عنهم
الايرادان جميعا فلم يكن بعيدا وكان يقرب كلامهم الى الصواب في الجملة لكن فيه بعد لان
ما اشتهر من عينية الصفات الحقيقية لا يرجع ماله الا الى ان ذاته تعالى بحيث يصدر
عنها بذاته ما يصدر عنا باعتبار الصفة الزائدة التي هي القدرة مثلا وانت خبير بانه
يجوز حينئذ ان يكون لعلة ذاته تعالى سبب غيره فيصير بحيثية من هذه الحيثيات ولا يلزم منه
احتياج ذاته تعالى بذاته الى الغير حتى يكون محالا بل في ضرورة لابد الحيثية واستحالته
ثم اراد الضرورة المذكورة في الحقيقة صفة اضافية اعتبارية وقد جوز توقف تلك
الصفات الى غيره تعالى هذا ثم ان المتأخرين زادوا في هذا الكلام ان الكل وهو انه تعالى جميع
صفاته حاصلة في الازل تعالى ولا يجوز ان يصير محلا لصفة حادثة والظاهر ان مرادهم الصفات
الحقيقية فقط اذ حدوث بعض الصفات الاضافية والسلبية مما لا شك فيه
وهم ايضا معترفون به كما ظهر مما نقلنا انفا وقد استدلوا على هذا المرام بان محل الحوادث
حادث فلا يمكن اتصاف ذاته القديمة بها وبينوا حدوث محل الحوادث بان الذي
يحدث فيه حادث لا يخلو عنه وعن ضده وذلك الضد يزول بورود الحادث فلا يجوز
ان يكون ذلك الضد قديما اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيعيد الكلام اليه وهكذا قس في غيره

التسلسل المحال وفي هذا الاستدلال نظر من وجوه احدها منع لزوم امكان الخلو عن الحادث وسنده ثانيها
منع لزوم امكان زوال القدم وسندها منع استحالة هذا التسلسل على راي الحكماء لان احادها متعاقبة
ورابعها انك قد عرفت ان اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية باي وجه كان فعلا بقدر تسليم
ان الحادث الوجودي لا يخلو المحل عنه وعن ضده انما يكون ذلك التسليم فيما يكون امرا وجوديا
لكن ضرورة الواجب قادرا شاملا لا بحدوث صفة القدرة فيه بل بضرورة ذاته بذاته
بحيث يصدر منها ما يصدر منا باعتبار القدرة الزائدة علينا ويح لانم انه لا يخلو المحل عنه
وعن ضده وعلى تقديره ايضا الاتصاف بالضد ايضا يكون من هذا القبيل فغايته ما يلزم
التسلسل في الامور الاعتبارية بطريق التعاقب والمتكلمون ايضا لا يقولون باستحالته
وقد اجابوا عن منع لزوم امكان الخلو عن الحادث وسنده بان الحادث الوارد على
موضوع ومورد يلزم ان يكون ذلك المورد قابلا له والا لم يحدث فيه والقابلية وجودية
لا يجامع المقبول نفي ضده وهو كما ترى والظاهر ان يقال ان المراد من كون واجب الوجود بذاته واجبا
من جميع جهاته ان جميع الكمالات التي يكون للموجود المطلق حاصل له تعالى ضرورة ولا يجوز ان يكون
كمال يمكن حصوله له ولا يكون ثابتا له ازلا وابدا فالضرورة والبرهان على انه من الاوليات
ان العلة الموجدة لابد ان اشرف منه قطعا ولو فعل الاشرف لا يمكن ان يكون كمالا فنقول
ان الكمال الذي ليس له تعالى ويمكن ان يوجد له فلا بد ان يكون منه تعالى او من غيره وهما محالان
اما الاول فلانه يلزم ان يكون فعل الشيء كمالا له واما الثاني فلانه يلزم ان يكون فعل
المعلول كمالا له وهو اخس فان قلت هذا انما يتم اذا اكتفي في الالزام بان كل كمال يمكن
ان يوجد له تعالى فهو ثابت له دائما ضرورة اما اذا ادعى ان كل كمال يمكن ان يكون للموجود المطلق
على ما ذكرت انفا ثابت له تعالى دائما فلا اذ يجوز ان يكون لبعض الممكنات كمال لا يحصل
له تعالى معاذ الله عنه وهذا البرهان الذي ذكرته لا يجري فيه قلت كذلك بل البرهان جار فيه ايضا
اذ لو كان للممكن كمال فلا يخلو اما ان يكون موجد الكمال سواه تعالى او غيره وعلى التقديرين ايضا
ينتهي اليه قطعا فيكون فعله او فعل فعله ويكون لا محالة ذاته تعالى اشرف منه فكيف يمكن
ان يكون كمالا له وايضا الممكن الذي له ذلك الكمال يكون معلولا له تعالى وفعلا واذا كان ذلك
الكمال حاصلا له ولم يكن حاصلا له تعالى مع كونه كمالا له ايضا يلزم ان يكون ذلك الممكن

ارف

اشرف منه تعالى من هذه الجهة معاذ الله عنه وهو ممنوع لان العلة اشرف من المعلول من جميع الجهات
قطعا فان قلت على ما ذكرته يلزم ان لا يكون العلم والقدرة ونحوهما كمالا له تعالى لانه معلول او فعله
فيلزم ان يجوز ان لا يتصف ذاته تعالى بتلك الصفات تعالى عنه قلت لا شك ان الموجود المطلق
الجهل والعجز نقص له وكونه عالما وقادرا كمال له مطلقا فلا بد ان يكون الباري تعالى عالما قادرا
لكن لما ثبت ان الفعل لا يمكن ان يكون كمالا للفاعل لزم ان لا يكون علمه وقدرته فعله او فعل
فعله بل لابد ان يكون ذاته بذاته عالما قادرا بلا غيره ذلك من الكمالات فما ذكرنا ظهر انه
يجب اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية ومع ذلك يجب ايضا ان لا يكون تلك
الصفات زائدة على ذاته تعالى فان قلت قد نفى احتمال اخر وهو ان يكون للموجود
المطلق ولم يمكن اتصاف موجود من الموجودات واجبا كان او ممكنا به والبرهان
المذكور ظاهر انه لا يجري فيه فلم لا يجوز ان الواجب يجب اتصافه بجميع الكمالات قلت مثل
هذا الكمال الذي ذكرته فاولا لانم انه كمال للموجود او ظاهر ان الذي يمتنع اتصاف جميع الموجودات
به لا يكون كمالا للموجود وثانيا لانسلم كونه تعالى مثل يعنه نقصا وانه يجب نفي مثل هذا الاحتمال
فتدبر قوله فيكون كل واحد منهما مساويا للاخر في وجوب الوجود وسلبا زمان
اي يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ولم يكن احدهما علة للاخر لكن يكون ذات
كل منهما بحيث لا يصح بالنظر الى ذاته ان يتحقق بدون الاخر ويمكن ان لا يوخذ في التكافؤ
عدم علية احدهما للاخر بل يكتفي بالتلازم فقط قوله غير مضاف هذا بناء على عموم
التكافؤ والمراد هنا انه غير مضاف بالنظر الى الذات لا الاضافة الطارية
على الذات ايضا او انه ليس من قبيل المضاف الحقيقي المشهور كالابوة و
البنوة ونحوهما لان المتضايفين الحقيقي متكافئان واذا بطل كونه متكافيا
لم يكن مضافا والاول يصح على اي معنى كان من المعنى الذي ذكرتها للتكافؤ والثاني
على الاول ولا يخفى ان الشيخ وان ابطل التكافؤ بين الواجبين لكن بطلانه بالمعنى
الاول بين الواجب والممكن ضروري فيصح تفريع عدم كونه مضافا حقيقيا هنا
ثم على الوجهين لا يرد ما نقل عن الخيام من انه لو اريد من المضاف المضاف الحقيقي
فليس يوجد الا في الاضافة الحقيقية لا في شيء غير ما سواه قلنا لو وجود ما في الخارج

اولا ولئن اريد المضاف المشهوري بانه يوجد في الواجب ايضا اما على الاول فظ واما على
الثاني فلان المراد بالمضاف الحقيقي ما يكون تصوره مع تصور امر آخر ولا اخر ودفع
في شيل هذا الامر يكون من مقولة الاعراض حتى لا يحتاج الى نفيه عن الباري تعالى ولا حاجة
ودفعه الى ما تكلف بعض سادة العلماء بقوله او يحصل من منحهما ان المجعول
اولا وبالذات هو نفس ذات المعلول وجوهر ماهيته والمستتبع لمن رتبة
ذات العلة متقدمة في لحاظ العقل على رتبة ذات المعلول تقدما بالذات
فاذن كل جاعل ذاته في رتبة ذاته المجعولة وفي سنخ جوهر ماهية المبدع عرية الاضافة
الى ذات الى علل بالمجعولية والمعلولية اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلقاء شيء
واما الجاعل فذاته متقررة في رتبة ليس لها ذات المجعول فاضافته الى علية والمجعولية
ليست تكتنفه في تلك المرتبة فاذن هو في نفس رتبة ذاته ليس يعرضه الاضافة
بخلاف المجعول فان الاضافة تعرضه في نفس رتبة الذات المعلولة وفي سنخ
جوهر الماهية المجعولة جعلا بسيطا ولعل شريكنا السالف رام ذلك حيث
قال ولا انضياف انتهى كلامه مع ما فيه من النظر اذ ظاهر ولئن سلم ان الجعل متعلق
بنفس الماهية لكن الماهية من حيث هي ليست الا هي لا غير سواء كان المجعولية او غيرها
وانكاره مكابرة ومخالفة لتصريحات القوم فتنبت قوله ولا يعقل تغير بذا انا نظ
الا انه واجب من جميع جهاته وانت خبير بان هذا انما يلائم احد المعنيين اللذين ذكرناهما
من المتأخرين ومن قبيل نفسنا ولا يرتبط بالمعنى الاول الذي ذكرناه من القدماء قوله
فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود اورد عليه غياث الحكماء بانه يجوز ان
يكون له نحوان من الوجود احدهما بذاته والآخر بغيره او يكون له وجود واحد يكون
مستندا الى الذات والى الغير وهو لا ان انه اذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود
وفساده ما ذكره ظ اذ من الضروريات ان الذات الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان
في زمان واحد وكذا لا يجوز توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي فان
قلت لعل الوجودين يكونان في زمانين والذات ليست علة للوجود عندهم
حتى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول شخصي قلت الوجود الذي

يكون

الاولوية م

يكون اولا ويزول اما من الذات او من الغير فان كان من الذات فلا يجوز زواله اصلا ولئن كان
من الغير فيكون زواله شرطا لحصول الوجود من الذات فلم يكن الذات كافيا في وجوب
الوجود وبعبارة اخرى الوجود الذي من الذات لا يمكن ان لا يكون في وقت من الاوقات
حتى يجوز ان لا يكون الوجودان في زمان واحد وما قلت ان الذات لا يكون علة حتى يلزم
توارد العلتين فعند ان الذات وان لم يكن علة لكن كافية في الوجود والدليل الذي ذكروه
في توارد العلتين جار في الكافي بل الاستحالة في العلتين ايضا باعتبار كفايتهما كما لا يظهر
من التامل في الدليل قوله وظهر من ذلك انه لا يجوز اه لا يخفى ان هذا المطلب ليس الا
المطلب السابق بالحقيقة وليس بينهما تفاوت معتد به يصلح لان يجعل مطلبا
لكن مثل هذا من دأب الشيخ ليس ببعيد قوله والذي يوثر غيره في وجوده اه بهل المقدمة
مستدركة في البيان قوله ولئن كان لا يحصل عن غيره جزاء بهذا الشرط المحذوف
وكان المراد انه لئن كان لا يحصل عن غيره والحال ان من البين كذا وكذا الى قوله وبالجملة فيلزم
ان يكون حاصلا عن غيره مع انه المطلوب قوله ومن البين ان كل ما لم يوجد
ثم وجد اه ان اراد به ما هو ظ العبارة من انه كان معدوما ثم وجد فالمقدمة التي ادعى انها
ان مثل تخصيص بابه جايز عنه بديهية لا تقبل المنع ولا يحتاج الى ما ذكره من الدليل
لكنها لا تجديه لجواز ان يكون ثمة ممكن يكون دائما اما موجودا عن ذاته او معدوما ولئن اراد به
ما هو اعم من الحدوث والوجود الدائم فيرد المنع على قوله فان كانت ماهيته تكفي
لان الامرين كان احدا ولا ان بانكون ماهيته لوجوده يكون واجبا اذ الواجب على ما عرفته
انما هو الذي اذا اعتبر بذاته يجب وجوده لا ان يكون اذا اعتبر بذاته موجودا
ولا يندفع بهذا المنع الا بعد ابطال الاولوية الذاتية ولعل الشيخ لم يتعرض له لان
ما ذكره في ابطال الاولوية الى رجحية واثبات ان الممكن ما لم يجب بعلة لم يوجد جار
في الاولوية الذاتية كما ستعرفه فاكتفى به ومما ذكرنا ظهر ان ما نقول القوم ان
الاولوية الذاتية من مبدعات المتأخرين والقدماء لم يتعرضوا لها ليس بدرك لانهم
ابطلوا الاولوية الخارجية وتركوا الاولوية الذاتية مقايسة عليها فافهم قوله
بل ان يضاف اليه وجود ذاته وفي بعض النسخ اليها والاضافة يمكن ان يكون بمعنى

لا يخفى انه لو اراد ... لا دخل ... ذلكم

النسبة او الانضمام فعلى الاول ضمير اليه راجع الى الاثر وضمير ذاته الى الممكن الموقوف عليه وعلى
الثاني يحتمل العكس ايضاً بان يكون المراد بوجود ذاته نفس ذاته او يكون لفظ الوجود
مقحماً وعلى النسخة الاخيرة ضمير اليهما راجع الى الماهية وذاته الى الاثر والاضافة بمعنى
الاتصاف **قوله** وعلى ما علمت بمعنى بناء على ما علمت لكن الممكن لا بد له من علة فنقول
لا بد لكن يجب بالعلة **قوله** وهذا احتياج من راس للوجود من ثالث هذا مما لا شك
فيه والكلام مكابرة ولا ايضاً انه جار في الاولوية الذاتية ايضاً واعلم انه قد قيل
في شرح هذا البرهان الذي ذكره الشيخ بربط بيان لكن الممكن ما لم يصر واجباً بعلته
الموجبة لم يصر موجوداً وذلك لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما لن يجب وجوده او يجب
فان وجب فذاك ولئن لم يجب فهو بعد ممكن الوجود ولم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق
فيه بين هذه الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده ويجوز عدمه فيحتاج في حصول
احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال غاية انه واجب او ممكن فان كان ممكناً
بعد فكان حاله الحالة الاولى والمفروض خلافه هف ولئن وجب بوجوبه عما هو الموجب
له وهو العلة لا غير والشيخ قرر ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق علة
الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة
ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم التسلسل كان ممتنعاً اولاً نقول
لا يخ اما ان حصل الوجوب والايجاب لمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل
ثبت المط وهو لكن الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد ولئن لم يحصل لم يكن ما فرضناه
علة للوجود علة له هف واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث
يكون اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب او يكون احد الطرفين
اليق بالنسبة الى الذات الامكانية لماهيته غير واصلة الى حد الضرورة لان تقبل
مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية فذلك كلها من تلفيقات المتأخرين
لا احتياج الطالبها الى كثير مؤنة فعند الوقوف على حال الماهية الوجود وعدم الاقتضاء وتبين
الماهية من حيث هي هي لا نسبة لها بالعكس الى الوجود لا تاماً ولا ناقصاً على انا
قد بسطنا الكلام في ذلك البحث في الاسفار الاربعة فمن اراده فليراجع اليه انتهى وفيه

شكره

نظر اما اولاً فلان التقرير الذي اورده في برهان الشيخ مما لا محصل له لان ما ذكره من انه لئن لم
يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ان لئن اراد انه لم يتميز الوجود عن العدم اي
لم يصر موجوداً ولم يحصل الفرق بين هذه الحالة والحالة الاولى حيث لم يكن في شيء منهما
موجوداً فبطلانه ظاهر لانه كان في هذه الحالة موجوداً بسبب العلة فتميز وجوده
عن عدمه وحصل الفرق بين الحالين ولئن اراد انه لم يتميز حالته الاولى عن حالته الثانية
لا باعتبار حصول الوجود بل باعتبار انه في كل من الحالين ممكن بنفسه لئن كونه ممكناً لا يستلزم
عدم تميز الحالين لجواز لئن يكون في الحالة الاولى ممكناً معدوماً فالتميز له اولوية وجود اصلاً
ويكون في الحالة الثانية وجوده او لسبب الفاعل فلم يلزم خلاف المفروض ولا
محذور اخر غيره اصلاً ولئن اراد انه لا فرق بين الحالين في الاحتياج الى العلة او البداهة
حاكمة بانه ما دام جواز العدم باقياً ولئن كان مرجوحاً احتيج الى علة تخصيص وجوده
وتميزه عن العدم فهو بعينه ما ذكره الشيخ فالصواب الوقوف على ما ذكره وعدم التعدي
عنه واما ثانياً فلان البرهان الذي ذكره الشيخ على ما علمت يبطل الاولوية الغيرية
صريحاً والذاتية مقايسة اليهما بل الظاهر لئن غرضه من هذا البرهان ليس الا ابطال الاولوية
فلا وجه بعد ذلك لما قال هذا القائل بقوله واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة
ذاته الى اخر ما قال اصلاً كما لا يخفى **قوله** ولا يجوز لئن يكون واجب الوجود مكافئاً الواجب
وجود اخر قد عرفت معنى المكافي قال غياث الحكماء لئن الرئيس بسط الكلام في المرام
ولعل المصلحة ما ارى في هذا وانا ارى انه يمكن تحرير الدعوى وتقرير الدليل بوجه اخصر من هذا الا انه
يقال المتكافيان على ما يستفاد مما افاده من الكلام في المرام هما الامران متلازمان
في الوجودين وكانا متشقين فلم يكن احدهما علة كافية لصاحبه كالمتضايفين فانهما
حقيقيهما مثل الابوة والبنوة فتحرير الدعوى لئن واجب الوجود لا يجوز لئن يكون مكافئاً
لموجود اخر لا الواجب ولا الممكن وفي تقرير الدليل على ما احسبه يكون لئن يقال
لئن كل واجب موجود يقطع النظر عن غيره ويعتبر تصوره عنه ولا شيء من المكافي بموجود
ويستفاد من هذا الوجه انه غير مضاف اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلما
يظهر من المعنى المراد من التكافؤ انتهى وفيه نظر اما اولاً فلان الاحتياج الى

لعله في تحرير الدعوى لا يظهر لحصول وأما ثانيا فلان الظاهر من كلام الشيخ ان مراده بالتكافؤ
ههنا التلازم بحسب الوجود الخارجي لا التلازم بحسب الوجودين وأما ثالثا فلان
قوله كل واجب موجود فبقطع النظر عن غيره ان اراد به انه موجود ولو قطع النظر
عن تأثير غيره في وجوده فهو مسلم لكن لا ينفع في المرام كما لا يخفى وان اراد انه موجود ولو لم
يكن غيره موجودا فمفاده ظ على راي الحكماء القائلين بوجود اللوازم الممكنة
لذواتها الا ان يخص الغير بالغير الذي لا يكون معلولا له وهو مع كونه خلاف ظ اللفظ
فيه انه مم بل هو اول المسئلة وأما رابعا فلان قوله وبغير تصور غيره مما لا وجه له لان
اما النفي التلازم بحسب الوجود الخارجي فظ لان هذا التلازم لا مدخل فيه للتصور
وأما النفي التلازم بحسب الوجود الذهني وهذا التلازم انما يستدعي كون تصور
احدهما مع الاخر ولا ينافي وجود احدهما في الخارج بدون تصور الاخر والحاصل
ان الواجب هو وجوده في الخارج بدون تصور غيره فلا يتم التقريب قوله
بل هما متكافئان في امر لزوم الوجود اي في امر وجوب الوجود او في امر التلازم في الوجود
والمآل واحد قوله فلا يجب ان يتبع وجوده وجود الاخر ان اراد بالتابعية
معناه الظ فهو مسلم لكن التكافؤ لا يلزم التابعية في الوجود بل اللزوم وهو اعم
من التابعية وان اراد علاقة اللزوم كما يشعر به قوله ويلزمه فهو مم بل هو اول
النزاع بل لا يكون لوجوده علاقة بالاخر اه هذا الاضراب يدل على ان مراده
بالتابعية التي ذكرنا معناها الظ وهو كما ترى على ما عرفت قوله واما ان لا
يكونا واجبا لذاته فيجب ان يكونا اه لا يخفى اذ يكون ان يقال حج انه يلزم خلاف
الفرض وبه يتم الدليل من غير حاجة الى التطويل الذي ذكره الشيخ من دون فايدة
يعتد بها لكن هذا ان دابه ليس ببعيد قوله وباعتبار الاخر واجب الوجود
فيه نظ لجواز ان يكون وجوبه من ثالث ولو قيل انه خلاف الفرض فما ذكره
ايضا خلاف الفرض الا ان يقال قطع النظر عن خلاف الفرض في هذا
الشق لا يراد الاحتمالات فيه وابطالها بوجوه اخرى يكثر الفايدة
ولم يقطع النظر عنه في الشق الاخر اذ ليس فيه ذلك ولا يخ من تكلف

او يقال

او يقال ان مراد الشيخ من التكافؤ الذي ابطله ههنا ان لا يكون التلازم من المتكافئين باعتبار
ثالث وليس خصوص وجوب وجودهما منظورا كما يستفاد من بعض وفيه تكلف ظ
اذ كلام الشيخ ليس الا في واجبي الذات ولم يشعر اصلا لعدم اعتبار الثالث فلذا الاحتمال
مما لا مساغ له في نظر العقل قطعا ثم ان هذا البعض الذي ذكرنا قال في شرح هذا الكلام
وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالاخر لثبوت
العلاقة الوجوبية انتهى وظاهر انه حمل الوجوب بالاخر في كلام الشيخ على الوجوب
بالقياس الى الاخر الذي مرجعه الى اللزوم لا الوجوب بالغير الذي مرجعه الى الاستناد
بالغير ولا يخفى انه يخرج كلامه فيما بعد عن الصحة والاستقامة وهو ظ ولعل شيوع ان هذا
القائل لا يستعد كرسعد ذلك ما اشرنا اليه فلم يوجه هذا الكلام ايضا على وجه كما ذكرنا
قوله او لا يكون قد شنع الشيخ التعرض لهذا الشق وكانه لظهور بطلانه لم يتعرض
له لانه اذا لم يكن الاخر كذلك فكان معلوما على الاول من دون تقدم للاول عليه وهو
التكافؤ قطعا هذا ثم انه قد قيل في هذا المقام فان قلت كيف ابدا الشيخ في هذا
الدليل احتمالات بعضها ينافي اصل الوضع في هذه المسئلة لكون احد الواجبين ممكنا
بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة
في نفي كون الواجبين متكافئين في وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحمل عنده في
اول النظر ان يكون في الوجود شيئان ذاتاهما يكفي في لزوم الوجود لهما لكن كل منهما
بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما زائد على ذاتيهما فكونهما واجبي الوجود
بالذات بهذا المعنى لا ينافي عدم استقلال شيء منهما في الوجود وافتقاره الى الاخر
انما المنافي افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث انتهى وفيه نظر لانه بعد
الاغماض عن كونه خلاف ظ اللفظ جدا كما اشرنا اليه يقول ليس هذا في صحيح
اذ لا خفاء في جواز كون التلازم بين شيئين من دون حاجة الى ثالث كما بين الواجب
ومعلوله الاول اللازم له على زعمهم وايضا على هذا لا يمكن ابطال الشق الذي لم يتعرض
له الشيخ واهمله ولو قيل ان هذا الشق ظ البطلان بعد حمل قول الشيخ وباعتبار
الاخر واجب الوجود على ما حمله هذا البعض كما نقلته اذ يكون يحصل بهذا الشق

وهو

على هذا التقدير لا يكون لاحد المتكافئين وجوب بالقياس الى الغير وهذا ينافي التلازم قطعا
لان وجوب كل منهما بالقياس الى الآخر فنقول قد عرفت بطلان هذا المحمل الاولى
في توجيه كلام الشيخ لان تقابل الذي اكثر نظره مقصور على اخذ التساوي والتقابل
في مفهوم التكافؤ لان الماخوذ في معناه اللغوي فمراده من التكافؤ ان يكون كل منهما مساويا
للآخر في وجوب الوجود بحيث لا يكون لاحدهما تفاوت وتقدم فيه على الآخر وهذا
ينافي علية احدهما للآخر بدون العكس واما علية كل منهما للآخر لو كان محتملا فلا يكون
منافيا له فلهذا لم يحتمل الشيخ الاحتمال الاول واحتمل الثاني وتكلم فيه ولئن كان
محالا ايضا لوضح كونهما واجبي الوجود لان الاتم في نظره ما ذكرنا من ابطال كون اثنين
متلازمين ولا يكون لاحدهما قطعا تقدم على الآخر وليس نظره الى خصوص كونهما
واجبين بالذات بل يكفي وجوب كل منهما بالآخر ايضا وبالجملة لا بد لئن لا
يخرج وجوب الوجود من بينهما ولا يكون لاحدهما زيادة على الآخر فيه بهذا يتم ما ذكرنا
سابقا من ان الاعراض عن وجوب الوجود بالذات كانه لابطال الشقوق
التي يقصر على هذا الاعراض بوجوه اخرى يكثر الفائدة وبهذا ظهر ايضا وجه صحة
قوله وباعتبار الآخر واجب الوجود لانه لو لم يكن وجوب وجوده باعتبار الآخر
بل من ثالث فقد خرج وجوب الوجود من بينهما وظهر ايضا وجه عدم التوقف
لابطال الشق الذي ذكره بقوله او لا يكون اذ لو كان احدهما واجبا باعتبار الآخر
والآخر لا يكون كذلك فكان احدهما فقط متقدما على الآخر وهو مناف وضع التكافؤ
ظاهرا هذا فان قلت كلام هذا القائل ايضا يرجع الى ما ذكره قلت لا لانه حصر
المنافي للتكافؤ في افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث وعلى ما ذكرنا
يكون احدهما فقط ايضا الى الآخر ويكون منافيا له الا ان يقال انه لم يتوقف
لظهوره فتدبر قوله وليس نفسه اذ من ثالث سابق كما قلنا في وجه شك
كونه ليس نفسه ظهر وجهه مما قاله فيما سلف واما وجه كونه ليس من ثالث
فلم يظهر فيما سلف صريحا فكانه باعتبار ما ذكرنا في وجه صحة قوله وباعتبار الآخر
واجب الوجود اذ ما ذكرنا في وجه عدم التوقف لابطال شيء لا يكون واثنان الى آخره

بقوله

ثم توقف التكافؤ مع

عن بعد قوله بل من الذي يكون من شأنه وجوب الوجود اه فيه مساهلة اذ يجوز لئن يكون في الواقع
يكون من شأنه وجوبه بل من امكانه طلا يتوقع ما فرعه عليه لكن مساهلة لظهور الامر اذ بطلان
هذا الشق ايضا لظهوره مما سبق قوله فاذن ليس يمكن لئن يكونا متكافئي الوجود اه اي لا يمكن
لئن يكون الواجبان متكافئي الوجود حيث لا يتعلقان بعلة خارجة او لو تعلقا بعلة خارجة
لكان خلاف الفرض اما باعتبار فرضهما واجبي الوجود بالذات او باعتبار انه فرض انه لا يخرج
وجوب الوجود عن جنبهما ولو جاز تعلق احدهما بعلة خارجة لامكن التكافؤ بينهما بان يكونا
متلازمين في الوجود ولم يكن لاحدهما تقدم على الآخر او يكون المراد بالتكافؤ مجرد التلازم
فمحصل الكلام انه لا يمكن الواجبان متلازمين حيث لا يتعلقان بعلة خارجة اذ التلازم
لا بد فيه من ان يكون احد المتلازمين بالذات او معلولهما لثالث وكلاهما مفقود في الواجبين
فهو يفتقر الى احدهما ولم يتوقف للآخر لظهوره قوله بل يجب لئن يكون احدهما هو الاول
بالذات اه اي يجب لئن يكون احد المتلازمين او الواجبين على تقدير التلازم وكون احد
الواجبين اولا بالذات الا لكونهما معلولي ثالث فيما فيما لو وجوبهما في الواقع لاتفاق شيوع
على تقدير مع وهو تلازمهما او الواجبين على تقدير التكافؤ وكون الاول كله منافيه للتكافؤ 2
لا باس به على قياس ما عرفت قوله او يكون هناك سبب خارج اي توجبهما جميعا
او قيل مفاده كما رتب الاشارة اليه لئن التلازم عند التحقيق لا بد له من علة مقتضية
ويكون اما بينهما او بين معلوليها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث
تقتضي تلك العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة ما لكل واحد منهما بالآخر اذ كل شيئين ليس
احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك
ولا تعلق لاحدهما بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا
عن الآخر لكن كثيرا من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق
استغلطوا في ذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير
لئن يوجب الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل اشار
الشيخ الى ابطاله بقوله توجبهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما
فالمتضايفان اشارة الى قسمين من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى اشارة الى

لا التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ كل منهما اصيل بينهم غير مستقل
ومتعلق بالاخر بحيث يتم وجوده بالعلة الخارجة الموجبة لهما وتوجب كلا منهما بالتعلق
بالاخر والاخر اشارة الى التلازم في التعقل كتلازم المتضايفين ثم اشار الى ابطال
ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين ببيان حالهما في الحاجة الى امر ثالث جامع
بينهما بقوله والمتضايفات ليس احدهما واجبا ما وبيان ذلك ان المتضايفين ليسا
كما ظنوا انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر او يفتقر كل منهما ولكن كان مع الاخر
لا لثالث وجه العلة لهما ولا لمادة الاجزاء او موضوع فليس كل منهما غنيا عن الامر في كل وجه
ولا الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل المقام ان كان من المتضايفين الموصوفان بتمامه
فكل منهما محتاج لا في ذاته في حيث هو بل في صفته التي بها صار مضافا حقيقيا الى ذات
الاخر ولا يكون هذا دورا ولئن كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج
في ذاته لا الى الاخر بل الى مادة او الى موضوع وهو ايضا ليس بدور وان كان المراد
المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف فكل منهما محتاج لان كل جزء
جزء لا الى الاخر لان محله بل في بعض الغير المحتاج الى الجملة الى الى وههنا ايضا لا يلزم الدور
المستحيل ولئن ظهر لاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس التلازم بين المتضايفين على
وجه الافتقار وعلى وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل الدوران انتهى واعلم ان اكثر ما ذكره
سواد اعظمهم ومذكور في شرح الاشارات وقد تكلمنا عليه في تعليقاتنا عليه بوجه مبسوط
لكن لا باس بان لا نتجاوز عنه ههنا ايضا فنقول لا يخفى ان التلازم يمكن ان يوجد بين امرين
لكن يكون شيئان بحيث يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر في الواقع مع قطع النظر عن ذاتهما
يستدعي لحاظ العقل ان لا يكون احدهما الا ويكون الاخر فيا تيهما ان يحيل عبارة عن هذا
الاستدعاء المذكور بكل وعلى الاول لا شك ان العلة الموجبة التي انحصرت العلية فيها ومعلولها
متلازمان وكذا معلولا علة كذلك ولا حاجة الى ازيد من علاقة وحاجة لوجود العلة منهما
وهو ظ لكن الكلام في ان هذا المعنى بل يمكن ان يوجد بدون العلاقة اعني احد الجانبين او من
ثالث لهما وبدون احتياج كل منهما الى الاخر من وجه ام لا ولعل الظ هو الاول
اذ لا يابى العقل عن ان يمتنع انفكاك احد الشيئين عن الاخر بدون العلية والاحتياج بالجملة

بهذا المعنى من الاوليات كما يحكم به الوجدان ولا عليه برهان وعلى الثاني لا شك ايضا ان العلة
المذكورة ومعلولها متلازمان كذلك ولا حاجة ايضا الى ازيد من علاقة وحاجة لكن هل معلولا العلة الثالثة
ايضا كذلك ام لا وهل هذا المعنى يمكن ان يوجد بدون العلية بينهما او معلوليتهما الثالث
ام لا الظ في الاول هو الثاني وفي الثاني هو الاول لكن الثاني اظهر واذ قد عرفت هذا فنقول
لئن كان مراد القوم من التلازم المعنى الاول فالكلام معهم في موضعين احدهما حكمهم بلزوم العلية
والمعلولية كما ذكرنا وثانيهما قولهم بانه ليس من معلولي علة ثالثة موجبة كيف اتفق
بل من حيث تعلق تلك العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة ما لكل واحد منهما بالاخر وقد ظهر ايضا
ولئن كان المعنى الثاني فالكلام معهم في الحكم الاول ايضا كما عرفت ونقول معهم ايضا ان
ما ذكرتم انه لا يكفي العلة الثالثة الموجبة بل لا بد من ايجابه العلاقة بينهما والحاجة ما اردتم بتلك
العلاقة اردتم بها علاقة اللزوم التي هي الاستدعاء المذكور ام مجرد الاحتياج منهما فان اردتم
الاول فنقول من الضروريات اذ اذا جاز ان يكون شيئان يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر
في الواقع ومع ذلك لا يكون بينهما الاستدعاء المذكور الا اذا اوجده الامر الثالث الذي هو
علتهما مجاز ان يكون ذلك الاستدعاء يوجد من ذات الامرين بدون علية احدهما للاخر
او معلوليتهما لثالث او من امر آخر اجنبي وذلك لانه ظهر ان هذا الاستدعاء ليس من جهة
الامتناع الانفكاك الواقع بينهما من حيث العلية والمعلولية اذ على التقدير المذكور ذلك
الامتناع حاصل من دون الاستدعاء واذا لم يكن من تلك الجهة فالعقل يجوز ان يحصل ذلك بل يحكم بجوازه
الاستدعاء ولئن لم يكن العلية والمعلولية اما من ذات الامرين او من اجنبي ان جوزنا
وجود ذلك الامر عن الذات والخارج بحاله نعم لو لم يقولوا بذلك وحكموا بان
في صورة المعلولية لثالث ايضا هذا الاستدعاء متحقق الا انه كما في صورة علية
احدهما للاخر كان حكمهم صح بالانحصار المذكور غير موجه رأسا وكان له طريق الى الاستدلال ليس م
بوجه ولئن اردتم الثاني فمرادكم بالاحتياج اما الاحتياج في امتناع انفكاكهما عنه
او اعم من ذلك وعلى الثاني ظ ان الاحتياج في مثل ذلك الامر لا يوجب التلازم
وعلى الاول نقول من الظ ان منشا هذا اللزوم ليس الا امتناع الانفكاك
الذي بين المتلازمين باعتبار الاحتياج الى الامر المذكور ولا شك ان هذا الامتناع

حاصل بينهما ان معلولتيهما للثالث من دون حاجة لا بهذه الحاجة وايضا اذا جاز ان
يكون بهذه الحاجة منشأ اللزوم فيجوز ان يحصل بهذه الحاجة من ذاتيهما او من اجنبي بدون
حاجة الى العلة الموجبة اذ من الظ ان لا مدخل لاجتماع الحاجة والعلة الموجبة اصلا و
قس على ما ذكرنا لو ارادوا ان العلة الموجبة لا بد ان توجب العلاقة والحاجة معًا هذا
ثم لا يبعد ان يقال في توجيه كلام الشيخ في هذا الكتاب وان كان كلامه في الاشارات
بعيدا عنه اذ لم يرد ان العلة الثالثة لا بد ان توجب العلاقة والا لم يكونا متلازمين بل اراده
انه لا بد في التلازم من ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون متعلقين بسبب خارج
توجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او توجب العلاقة بايجابهما ومعناه ان
السبب الخارج اما ان يقال انه اوجب اولا ان يكون بين الامرين امتناع الانفكاك
في الواقع اي اوجب ان لا يكون هذان الامران منفكين في الواقع غير مجتمعين فيه
وبتوسط ذلك اوجبهما جميعا لان ذلك المعنى يستلزم وجودهما جميعا وايجاب الملزوم
يستلزم لايجاب اللازم او يقال انه اوجب اولا الامرين جميعا وبتوسط ذلك
اوجب العلاقة او وجوب الامرين معا يستلزم لامتناع الانفكاك بينهما في الواقع
فاذا اوجب الاول فقد اوجب الثاني ايضا والحاصل ان ليس غرضه اشتراط
امر زائد على وجود سبب خارج موجب بل غرضه تفصيل ان الايجاب بأي نحو يكون
وابداء احتمالاته كما هو دأبه في سائر المواضع والاحتمال الاول وان كان بعيدا
لكن ليس ايراد مثله من دأب الشيخ ببعيد كما يظهر من كلماته وعلى هذا قوله في جواب
نقض المتضايفين والقضايا المادتان او الموضوعان ليس باعتبار انه من تتمة الجواب
بل الجواب قد تم بان المتضايفين ايضا لهما علة موجبة فلا يكون نقضا ما ظنوه
وذكر الاحتياج الى المادتين او الموضوعين من باب الزيادات التي يوجد في كلامه
كثيرا اما بيانا او توضيحا للمقام وبيانا للواقع الى غير ذلك من المطالب التي كانت مستحسنة
في نظره ومع ذلك الكلام موجه سوى منع الحصر الذي ادعاه من ان التلازم لا يكون الا اذا كان احدهما
علة للاخر او معلولا للثالث سواء اراد بالتلازم المعنى الاول او المعنى الثاني هذا ثم
ان التوجيه الذي ذكره هذا القائل لقول الشيخ توجبهما جميعا بايجاب العلاقة

اه ما لا نفهم معناه ولا يظهر له محصل اصلا والاولى في التوجيه ما وجهنا قوله و وجهنا
المتضايفان ليس احدهما واجبا بالآخر الظ انهم لا يقولوا بانهما واجبان بالآخر بل
انهما متلازمان من دون علية فالاولى ان يقال ان المتضايفين ليس تلازمهما من دون
علية بل باعتبار العلة الموجبة لهما جميعا وما ذكرنا ان المتلازمين لا بد فيهما من
العلة لا يعني به علية احدهما للاخر بل الاعم منها ومن علية ثالث موجب لهما قوله
والقضايا المادتان او الموضوعان كأنه اراد بالمادة المحل والترديد لعله للاشعار
بان الاحتياج لا يلزم ان يكون الى خصوص الموضوع كما في المتضايفين بل يجوز ان
يكون باعتبار المحل ايضا لكن هذا التوجيه انما يلائم ما حملنا كلام الشيخ عليه من
ان السبب الخارج الموجب لا يكفي في التلازم لا ما حملنا عليه ويمكن ان يقال
على ما حملنا ايضا ان غرضه ان في المتلازمين سوى الاحتياج الى العلة الموجبة يوجد
الاحتياج الى امر اخر ايضا من المادة او الموضوع لكن ليس بهذه الاضافات
مما يكفي في التلازم بل لا بد من وجود العلة الموجبة وبالجملة غرضه التفصيل والتوضيح
واشباع الكلام كما ذكرنا غير مرة قوله وذلك لانه لا يخ اه اشارة الى قوله
فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود اه وما ذكره الى اخر الفصل دليل اخر على المطلب قريب
من الاول بزيادات وتوضيحات وتفصيلات قوله فيصير ممكنا فيصير
معلولا الظاهر انه اراد انه لا يخ اما ان يكون وجود كل من الامرين وحقيقته هو ان يكون
مع الاخر اي يكون التلازم بينهما باعتبار ذاتيهما لذاتيهما لا باعتبار امر خارج عنهما
بان يستدعي ذات كل منهما ان لا يتحقق بدون الاخر فلا يكون واجبا لذاته لما بين
في الدليل السابق انه اذا كان واجبا لذاته فاما ان يجب بالاخر ايضا او لا فان
وجب بالاخر لزم ان يكون واجبا بالذات وبالغير وان لم يجب به فلا يجب ان يتبع
وجوده وجود الاخر ويلزمه فيكون ممكنا فيصير معلولا الى اخر ما قاله التوضيح المراد في
تفصيله والا فالدليل تام بهذا القدر بانفهام انه خلاف الفرض كما ذكرنا سابقا
والفرق بين الدليلين باعتبار ما ذكره من التوضيح والتفصيل فيهما والا فالحاصل
الدليل واحد هذا وقد علل بعض سادة العلماء هذا القول من الشيخ بقوله

لان ماهيته هو ان لا يكون مع الآخر ليس الا انصاف الحق والمضاف الحق لا يكون
الا ممكنا انتهى محل كون وجود كل منهما مع الآخر على ان يكون حقيقة كل منهما مضافا الى الآخر
كالمضافين وفيه نظر اما اولا فلانه على هذا التكوين يقابل هذا الشق ان لا يكون كل منهما
مضافا الى الآخر كالمضافين وح لا يصح قول الشيخ واما ان لا يكون فيكون المعية طارئة
على الوجود الخاص لاحقة له اذ لا يلزم من عدم كون التلازم باعتبار الماهية كالمضافين
ان يكون التلازم طاريا على الوجود ولاحقا له اذ يجوز ان يكون باعتبار الوجود في نفسه
كسائر المتلازمين غير المضافين ولو قيل اريد بالمعية الطارية على الوجود الخاص الطارية
على الماهية سواء كان باعتبار الوجود اولا كما هو المصطلح في الوجود الخاص من انه نفس الماهية
فنقول مع قطع النظر عن ان جميع التلازمات التي ليست باعتبار الامر الخارج
كالاب والابن والصانع والمصنوع فانما هو باعتبار الذات وليست طارية على الذات
سواء كان من المضافين او غيرهما غاية الامر ان المضافين باعتبار الوجود الذهني وغيرهما باعتبار
الوجود الخارجي يجعل تلازم المضافين باعتبار الذات وتلازم غيرهما طاريا عليهما لا وجه بعد
نقول ان الظاهر كلام الشيخ بل صريحه انه ادعى ان في هذا الشق يلزم خلاف الفرض وهو ان المعية
بين الواجبين بحسب الذات ولم يصرح به اعتمادا على الظهور ومن البين انه ليس
الفرض ان الواجبين يكون تلازمهما من باب تلازم المضافين بل المفروض ان يكون تلازمهما
بحسب الذات لا بحسب عارض كالاب والابن وهو ظ واما ثانيا فلانه اذا
لم يكن تلازمهما من باب تلازم المضافين بل طاريا على الماهية لكن يكون تلازما في الوجود
الخارجي لا باعتبار امر لاحق فكيف يجوز الشيخ ان يكون احدهما على تقدير كونه معلولا
معلولا لمكافئه لا من حيث تكافئه لان هذا انما يصح على تقدير كون التلازم
والتكافؤ باعتبار الامر اللاحق كما لا يخفى الا ان يقال ان هذا الشق الذي يكون
مقابل الشق الاول بالمعنى الذي ذكره اعم من ان يكون التلازم باعتبار الوجود نفسه
او باعتبار اللاحق وتجويز الشيخ لا يلزم ان يكون في جميع افراده بل يجوز ان يكون
باعتبار الفرد الاخير لكن انت خبير بان حكم الشيخ بعد ذلك بان العلاقة
وحصر الشق الذي ذكره ولان الامر اللاحق علة لاحد فيكونان من حيث التكافؤ

معلولين

معلولين يأبى عن هذا التعميم اذ ظاهر ان هذا الكلام في اللزوم باعتبار اللاحق واجراؤه في اللزوم
باعتبار الوجود ايضا تكلف تام هذا ثم انه قد قيل في هذا المقام اشارة الى قول
الشيخ وذلك لانه لا يخلو اه اشارة الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكون ما يساوي
الوجود اه اي اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للآخر ولا لهما علة خارجة عنهما
كذلك فلا يخلو اما ان يكون نحو وجود واحد منهما وحقيقته الخاصة به ان يكون مع
الآخر او لا يكون كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا متعلقا كوجود
الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من
الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر المفارقة وكيف
يكون علة الشيء الذي يكافيه في الوجود بل هي متقومة عليه مطلقا وهو المتأخر
عنها مطلقا فلا يكون بسبب العلاقة بينهما من الطرفين كما هو شأن المتكافئين
بل من جانب واحد كما هو شأن العلة والمعلول واما على الثاني فلا يكون بينهما
معية ذاتية وعلاقة وجودية فيكون المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده الخاص
كما في المتضايفين الذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما كالربان مع السفينة
وصاحب الدار مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه
متعلقا بالآخر ولا معه ثم لحقه صفة بحسبها كان مع الآخر انتهى وهذا ايضا
قريب مما نقلنا انفا وفيه اولا ان المناسب ان يقول اي اذا كان الواجبان
متكافئين فلا يخلو الى آخره ووجهه ظ واما ثانيا فلان مراده بكون وجود واحد منهما
وحقيقته الخاصة به ان يكون مع الآخر ان كان ان يكون متعلقا بالقياس الى
الغير كما نقلنا عن بعض الاساتذة مع ما فيه مما ذكرنا يرد عليه انه ح لا يصح قوله
والاعراض والصور المنطبعة لان الاعراض غير الاضافات والصور المنطبعة
ليست مهيتها الا كذلك وان كان ان ماهيته يقتضي الكون مع الآخر سواء
كان في الذهن او في الخارج فح ايضا لا يصح قوله المذكور وهو ظ ولا يصح ايضا
ان يكون ح وجوده وجودا نسبيا ويكون ممكنا البتة وايضا لا يلزم على
الشق الآخر المقابل له ان لا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية كما

نحوه

بنسخه

لا يخفى ان المراد به كون وجوده تابعا ومتعلقا بشيء في مجال المنع لان الشق الثاني
يلزم ان لا يكون بينهما معية ذاتية **قوله** فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التي بينهما
بل ذلك الآخر الاخر الاول ليس الآخر الذي في قوله فيكون اذن علة او الآخر الذي
هو المكافي الآخر والاخر الثاني هو ذلك الآخر الذي هو الامر الثالث الخارج
قوله ويكون معا صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن
لا يخفى انه على تقدير ان يكون المعية طارية على الوجود وكان التكافؤ باعتبار امر
عارض وكان ذات احد المتكافيين علة لذات الآخر لا يلزم ان يكون
علة العلاقة ايضا ذلك الذات بل يجوز ان العلة ذات المعلول او امر ثالث
الا ان يكون مراده انه قد يكون ذلك او يقال انه لما كان المفروض انه لا حاجة في
هذا التكافؤ الا الى امر خارج فلا يجوز استناده الى الثالث واما استناده الى المعلول
فرجع الى استناده الى العلة ايضا بواسطة **قوله** فيكون العلة الاولى للعلاقة
هي امر خارج موجب لذاتيهما على ما علمت لا يخفى انه على التوجيه الذي ذكرنا لكلام الشيخ
في الشق الاول من شقي هذا الدليل الاخير يرد عليه انه اذا كان العلاقة عرضية
ولا يكون ذات احد المتكافيين علة للآخر لا يلزم ان يكون العلة الاولى
للعلاقة امرا خارجا موجبا لذاتيهما اذ يجوز ان يكون ذاتاهما واجبين ويكون علة
العلاقة الوضعية ذاتاهما او احديهما او امر ثالث ثم اذا كانت العلاقة ذاتية
ولم يكن احدهما علة للآخر يجب ان يكون علة العلاقة امرا خارجا موجبا لذاتيهما
على ما يتحقق وهذا الايراد على التوجيه الآخر من المنقولين ايضا اذا عمم الشق
الثاني يجب ان يكون شاملا للعلاقة الوجودية والعلاقة الوضعية واما اذا
خصص بالعلاقة الوجودية فلا يرد هذا الايراد لكن يزداد فسادا الى الفساد
كما لا يخفى ويمكن ان يتكلف ويقال اراد بالخارج المغاير وبالموجب لذاتيهما
الحاوي لهما من حيث هما متكافيان فيصير حاصل الكلام انه اذا كان العلاقة
عرضية ولم يكن ذات احدهما علة لذات الآخر كان علة العلاقة امرا
مغايرا لهما من حيث هما متكافيان سواء كان نفس ذات احدهما او لا

يكونان

مكونان من حيث التكافؤ معلولين والمفروض انهما من حيث التكافؤ واجبان ولا يمكن ان يجاب
بان لا يلائم قوله على ما علمت فان قلت لو فرض ان كلامه في خصوص العلاقة الوجودية
ونسبتها العلاقة الوضعية وقطع النظر عن المفاسد المذكورة لكان قوله غير صحيح ايضا
لانا ادعى ان المتكافيين لا يجوز ان لا يتعلقا بعلة خارجة بل لابد في التلازم من كون احدهما
علة للآخر او كونهما معلولي ثالث وهذا الدليل في بيان هذا الامر فكيف يصح ان يقول
انه اذا لم يكن احدهما علة للآخر يكون لهما علة ثالثة على ما علمت وهل هو الا في بيان
هذا المطلب قلت لعل ما ذكره سابقا بقوله بل يجب ان يكون احدهما هو الاول
بالذات او يكون هناك سبب خارج اراد به ان الواجبين على تقدير التكافؤ يلزم
ان يكونا كذلك ويكون غرضه الاستدلال على ذلك لا على ان المتلازمين لابد ان يكونا
كذلك بل يكون هذه المقدمة بديهية مسلمة عنده غير محتاجة الى دليل لكن على هذا
ليس قوله على ما علمت ايضا غير مستقيم الا ان يراد على ما علمت في موضع ولا يخفى
عن بعد **قوله** فيكون للتكافؤ هناك الا بالوضع المباين او اللازم يمكن ان يكون تنويعا
على الشق الاخير او على الشقين الاخيرين وعلى الثاني لا اشكال في قوله بالوضع
المباين اذ يجوز ان يكون احتمال ذلك في الشق الاول وعلى الاول يناقض فيه حيث انه
اخذ اللزوم فيه اولا حيث قال ويكون العلاقة لازمة لوجودهما وكانه اراد بعد التنبيه
الاشعار بان ما ذكره اولا من باب التمثيل والا فلا ينحصر الاحتمال في كون العلاقة
لازما هذا ثم اعلم ان الفرق بين الدليل الاول الذي ذكره والدليل الثاني الاولى وايضا
على ما وجهنا ليس ظاهر الا بان في الدليل الثاني لزم على تقدير الامكان الاستناد
الى ثالث والزم منه خلاف الفرض وايضا فصل العلاقة الى الذاتية والوضعية
وانت خبير بانه ولئن لم يتعرض صريحا في الدليل الاول للاستناد الى الثالث لكن
قد ظهر مما سبق انه لابد في اثبات بعض مقدماته من التمسك بانه لا يمكن الاستناد
الى ثالث والا لزم خلاف الفرض واما تفصيل العلاقة فامر سهل اذ لا مدخل له
في الدليل على تقدير فرض المدعي على ما ذكره الا في هذا الاحتمال ولو فرض ذهابه اليه فلابد
في الدليل الاول ايضا من اطلاله فلم يبق اذن فرق يعتد به بين الدليلين بحيث

وفي الدليل الاول ابدى الاحتمالات التي ذكرنا
في تقرير الامكان وابطلهما من غير توقف
على الاستناد الى الثالث والزام خلاف
الفرض منه ولم يفصل العلاقة ايضا
الى الذاتية والوضعية صح صح

يرده

بحسب حملهما دليلين مختلفين نعم على التوجيهين اللذين نقلنا الوقف بينهما ظاهر لكن فيه تامل
فساده ما جرا واما الفرق بين قوله وايضا او ما سبقه لعدوله فما سبق من الكلام على الرد
الشق الثاني يلزم خلاف الفرض من حيث انه يكون العلاقة عرضية والمفروض ان بينهما
علاقة ذاتية وفيه قطع النظر عن ذلك وفصل هذا الشق الى الشقين والزم كل منهما
كونهما من حيث التكافؤ متلازمين وهو خلاف الفرض او الفرض انهما من حيث التكافؤ واجبين
او الزم بهذا في الشق الاخير والزم في الشق الاول احدهما بالذوات المنافية للتكافؤ ذاتيات
حيث بان بهذا البحث الطويل الذيل في كلام الشيخ مع بذل الجهد في تنقيحه وتوضيحه
على ما اطلعت عليه ليس فيه كثير فائدة تعتنى او تكاتب مثل هذا التطويل لاجله
بل كان الاولى الاقتصار على اصل الدليل الذي اشرنا اليه والتكلم عليه فليس في هذا
التكثير للسواد الا ان يوجب على خلاف المعتاد تولى نظر البصيرة ويزداد التشويش
والحيرة **قوله** في المعنى الذي هو حقيقة اي في تمام الماهية النوعية **قوله** قد قارنه بين صار
هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا او في هذا وفي بعض النسخ بدون كلمة او الاولى والاخيرة
ولعل مراده على الاول انه قارن هذا المعنى النوعي شيء بسببه صار هذا الفرد المعين او صار
حاصلا في هذا الفرد المعين باختلاف العبارة والمال واحد وهذا انما على ان التشخص امر زائد
ينضم الى الماهية النوعية او قارنه نفس انه هذا الفرد المعين او انه حاصل في هذا الفرد المعين
باختلاف العبارة والمآل واحد وهذا انما على ان التشخص ليس امرا زائدا بل هو امر اعتباري
وهو نفس الماهية لكن النوع بحسب الوجود لا ما ينضم شيء اليه تعبير بهذا او في هذا ومراده
على الثاني انه قارن في هذا الفرد شيء به صار هذا الفرد بناء على كون التشخص امرا زائدا منضما
او قارنه في هذا الفرد نفس الماهية بناء على الاحتمال الآخر والاصح هذه النسخة الاخيرة
لسلامتها عن التكلف الذي في الترديد الاول والاخير وايضا قوله ولم يقارنه هذا المقارن
في الاخر يشعر بان كلمة في هذا ايضا متعلق بالمقارنة في الموضعين كما لا يخفى وترك هذا الترديد
في الثاني ما يويد هذا ايضا **قوله** بل بانه صار ذاك ذاك او نفس انه ذاك ذاك هذا الترديد
ايضا بناء على الراس في التشخص والاولى ان لا يكرر كلمة ذاك في الموضعين فيكون نسخا
وزاد ما سبق وبعبارة حاصل المعنى انه قارن هذا المعنى النوعي في الفرد الاخر امر صار

ذلك

ذلك المعنى النوعي بسببه ذاك الفرد او قارنه نفس انه هذا المعنى النوعي ذاك الفرد والتكرار
في الفقرة الاولى ولان كان زائده سهلا اذ كما يصح ان يقال قارن المعنى النوعي صار بسببه
ذلك الامر النوعي ذاك الفرد كذلك يصح ايضا ان يقال انه قارنه امر صار بسببه ذاك
الفرد ذاك الفرد لكن في الفقرة الثانية كانه لم يكن مستقيما او الصحيح ان يقال انه قارن
ذلك المعنى نفس انه ذاك الفرد لا انه قارنه نفس انه ذاك الفرد ذاك الفرد الا ان يقال
او يحمل ذاك الثاني على التاكيد ويحمل اسم ان ضميرا مستترا فيه راجعا الى المعنى النوعي او يحمل
ذاك الاول اشارة الى المعنى النوعي والثاني الى الفرد الاخر وبالجملة الامر في مثل هذه الامور
سهل وقد قيل في شرح هذا المقام بانه الكلام على النسخة الاولى وكانه لم يصل اليه
النسخة الاخيرة او لم يعتد بها لكن لم يكن مراده من احد الترديدين الاشارة الى قسمي
التركيب العقلي اللذين احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء الغير
اولا الى قسمي التركيب الذهني والخارجي او لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات فان المعنى
المشترك فيه جزء ذهني او خارجي لافراده التي تركب كل منها منه ومن مخصص غيره
لكونه موجودا فيها ذهنا وخارجا وليس الحال كذلك في المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا
بلا شرط بالقياس الى افراده البسيط او المركبة لكونه محمولا بهذا الاعتبار فلا يكون
في السواد ولا في الاسود ومراده من الترديد الاخر الاشارة الى الفرق بين الفصل
كالحساس والناطق وبين مبدئه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية
فلحوق الناطق مثلا بالحيوان لحوق نفس كونه انسانا او انه صار انسانا لكونه متحدا
مع الحيوان ولحوق النفس الناطقة به لحوق امر به صار انسانا ونسبة التشخص
ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل ومبدئه الى الجنس وقوله ولم يقارنه
هذا المقارن في الاخر اي لم يقارن المعنى المشترك فيه الذي هو تمام حقيقة
الافراد هذا المقارن الذي به صار هذا المعنى المشترك هذا او قارنه نفس
انه هذا بل قارنه مخصص آخر او مخصص آخر اي قارنه شيء به صار المعنى المشترك
فيه ذلك الاخر او قارنه نفس انه ذلك الاخر وانما لم يذكر الترديد الآخر هاهنا
لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه

غير الاسلوب في قوله ذاك في الموضعين وكان وراد يجب ما ذكر اولانه يقال
بعبارة ذاك او نقول انه ذاك لكن المال واحد فان المعنى المشترك فيه موجود في الفرد
الآخر باعتبار وعينه باعتبار لسان الدعوى الاستثنائي للذاك الاخر على ان الاردية
هيتين انتهى والظ انه ليس بمستقيم لان الترديد الاول اذا كان يجب الاجزاء
المحمولة وغيرها من الاجزاء الذهنية او من الاجزاء الخارجية والآخر يجب مقارنة
الفصل ومبدئه يجب ان يكون مقارنة الفصل في الاجزاء الغير المحمولة سواء
كانت ذهنية او خارجية حتى يكون قوله او في هذا اي قوله او مقارنة نفس انه تحققه
هذا او في هذا اشارة اليهما وكذا يجب ان يكون مقارنة مبدء الفصل تحققه
في الاجزاء المحمولة حتى يكون قوله بعبارة هذا اشارة اليهما وكلاهما لا يستقيم
فافهم **قوله** او لوجود ما هو ذلك الوجود اي وجود نفس هذا المعنى لا خصوص
احد وجوداته فان قلت لعله لا لك وح لا محذور قلت خصوص احد وجوداته
في الحقيقة هو التعين الذي الكلام فيه في سبقه **قوله** فيكون لولا تلك العلة
كانت الذوات واحدة او لم يكن كان الترديد بناء على انه اذا لم يكن العلة
الخارجة ما قال ان يقال انه لا بد من تحقق التعين الواجبين ولا بد له من علة قطعا
ولما فرض ان العلة الخارجة ليست متحققة فلا بد ان يكون علة المعنى النوعي
فيجب ان ينحصر الذوات في واحدة او يقال انه لما فرض ان المعنى النوعي ليس
بعلة بل العلة الخارجة فلو فرض انتفاء العلة الخارجة يجب ان لا يتحقق ذات
اصلا ولا يخفى ان ما ذكر في الشق الاول لا ينافي كون الكلام بعد فرض كون المعنى
ليس علة اذ على هذا التقدير فرض انتفاء العلة الخارجة فرض امر محال
فيمكن ان يستلزم محالا آخر هو كون المعنى المشترك علة بعد فرض كونه ليس بعلة
قوله فلانه اما ان يكون ذلك المعنى شرطا في وجوب الوجود او فيه نظر لانه ان
اريد بكون المعنى شرطا في وجوب الوجود انه معنى من المعاني المتحققة في شرط
في وجوب الوجود فمسلم انه ح يجب ان يشترك الكل فيه لكن نختار الشق
الثاني ونقول لا نم انه اذا لم يكن خصوص معنى من تلك المعاني شرطا

تحققه

شاهزاده

في وجوب الوجود ان يتقرر وجوب الوجود دونه وجوب وجود وهو داخل على عارض
مضاف اليه لجواز ان يكون تقرره باحد من تلك المعاني وح لا يلزم تقرره بدون
تلك المعاني بل تقرره دائما باحد منها وعدم توقفه على خصوص احد منها ليس بقادح
في اللزوم وان اريد به اعم من المعين وغيره نختار الاول ولا يلزم اتفاق الكل
في الحقيقة وهو ظ الا ان يقال ان احوال الاعيان لا يمكن ان يتقرر وجوب الوجود وتحققه
والاولى ان يقال ان بناء هذا الدليل الذي ذكرها الشيخ كما تشير اليه على ان المراد بوجوب
الوجود الوجود الحقيقي الذي هو الوجود بنفسه حقيقة وما سواه موجود بالارتباط
به اما حقيقة او بالوصف على ما هو زعمهم وح نقول كان مراد الشيخ بكون المعنى
شرطا في وجوب الوجود ان يكون شرطا في قوام وجوب الوجود اي يكون جزءا
له وحاصل كلامه ان وجوب الوجود اما ان يحصل قوامه من هذا المعنى وح
يجب ان يشترك الكل فيه بناء على ان معنى الوجود الحقيقي واحد عندهم فلا يمكن ان يكون الحقيقي
متعددا وان اما ان لا يحصل قوامه منه فيكون وجوب الوجود متقررا بدون هذه
المعاني اذ الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون تقرره وتحققه الا كيف وتحقق ما عداه
جميعا به فيكون هذه المعاني من عوارضه ومضافاته هذا ولا يخفى انه على هذا يمكن
اختصار الدليل جدا بان يقال الوجود الحقيقي الذي هو معنى واحد وهو الموجود الحقيقي
لا يمكن ان يكون امرا كليا اذ الكلي بما هو كلي ليس موجودا قطعا فيجب ان يكون
جزئيا حقيقيا وبهذا كما يثبت توحيد الواجب تعالى يثبت ان تشخصه عين ذاته
وليس له ماهية كلية لكن البيان في اثبات المقدمة المذكورة وسنتكلم عليها ان شاء الله
قوله بل يجب ان يزيد لهذا بيانا اما العظم المطلب فينبغي الاهتمام فيه
واثباته بوجوه متعددة واما لعدم تمامية دليل الاول بناء على ما اشرنا اليه
قوله الانفس بتأكد الوجود اي الوجود المؤكد الحقيقي الذي هو الموجود الحقيقي
قوله وانما عنده القوام بالفعل فيه نظر لان المراد بالقوام بالفعل ان كان هو الوجود
فغير مسلم ضرورة ان الفصل لا يفيد وجود الجنس كيف وهما موجودان بوجود
واحد فلا يمكن تقدم احدهما على الآخر بالوجود كما زعم بعض وان اراد انه لا يكون

لا يشعل لان لوجوه الانفصال باسره الاشيخ
ان المراد زاده شرطا في وجوب
الاذاد بالشرط الجزء هذه كلم

بدونه او المحصلا بالفعل بحيث يصح ان يوجد بل لا بد ان يكون منضما معه حتى يصح ان يوجد
فنقول لكن ح اذا كان لواجب الوجود فصل لا يلزم ان يكون مفيد الوجود حتى يكون
مفيد الحقيقة الجنس بل غاية ما يفيده انه يكون وجوب الوجود معه او محصلا بالفعل
وهو ليس من افادة حقيقة الجنس في شيء والاولى ان يقال ان وجوب الوجود اذا كان
له فصل فا شماله على الفصل اما من ذاته بذاته فيلزم ان يكون ذا جامع ذلك الفصل
فيرتفع التعدد ولو قيل انه يجوز ان يكون الفصول المتكثرة كل منها مقتضى ذاته بنحو
جوابه واما من غيره فيلزم الاحتياج الى الغير في الوجود فان قلت لعل المراد بعض الجنس
الى الفصل من دون ان يوجدهما فلا يلزم الاحتياج اليه في الوجود قلت ضم الجزء الجنس
الى الفصل لا معنى له الا انه يوجد معنى محصلا مشتملا على هذين المعنيين بوجود
واحد والا فاذا كان الجنس مثلا موجودا والفصل كذلك فكل منهما موجود محصل
ح ولا معنى لان ينضم احدهما الى الآخر بحيث يصيرا متحدين في الوجود وهو ظ
ويمكن ان يقال لعل الفصل يقتضي ان يكون منضما مع الجنس فيجوز اذن ان يكون
فصول مختلفة كل منها يقتضي الانضمام مع الجنس وبانضمامه يحصل حقيقة خاصة
فيحصل من انضمام جميعها حقائق مختلفة واجبة وجوابه ان حقيقة وجوب
الوجود اما ان يتوقف وجوده على هذه الانضمامات اولا بل هي موجودة
بنفسها ثم ينضم اليها تلك الفصول وعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا
لوجودها لان وجودها موقوف على الانضمام والانضمام من قبل الفصل فيكون
وجودها من قبل الفصل قطعا وهو مع من وجهين احدهما ان الفصل مطلقا
لا يمكن ان يكون مفيد الوجود الجنس على ما اشرنا اليه وثانيهما ان فيما نحن فيه لا يمكن
ذلك ضرورة ان الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون وجوده من غيره وعلى الثاني
ظ انه لا يمكن انضمام شيء اليها بحيث يصير المجموع حقيقة نوعية محصلة
كما اشرنا اليه آنفا بل كل ما ينضم اليها يكون من عوارضه ولواحقه الغير الداخلة
في تحصلها وهي موجودة متحصلة بنفسها هذا وانت خبير بانه على ما قررنا
الدليل سابقا لا يبقى احتمال التكثر اصلا لا بالفصول المنوعة ولا بالعوارض

المشخص

المشخصة وهو ظ قوله كما علمت ان كان انسانا لا يكون حقيقة الحيوانية من غير ما ذكر
الوجود والوجود لازم لها فكانه قد علم ذلك حيث ذكر ان الوجود معلوم الاعتبار
ولكن كان المراد معلومية ان وجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي هو
الموجود الحقيقي فلم يعلم من هذا الكتاب اصلا ولعله اراد انه علم في موضعه ويجيء
قوله وقد ينفى امكان هذا في وجوب الوجود اشارة الى ما ذكره في الدليل
الاول من ابطال تكثره بالعوارض ويمكن ان يجري ما ذكره في الشق الاول
في هذا الشق ايضا بان يقال المشخص انما يفيد وجود المعنى النوعي لا اصل
معناه وفيما نحن فيه يلزم ان يكون مفيد الاصل معناه والفصل يلزم ان يكون
وجوب الوجود موجودا بالغير ويمكن ان يجري في الدليل الاول ايضا الكلام على
هذا الوجه الاخير كما لا يخفى قوله ويمكن ان نبين بهذا النوع من الاختصار
قيل يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد
ان هذا المذكور فيه اختصار للوجه الاول لاشتمالها في المأخذ انتهى وانت خبير
بان هذا في الحقيقة اختصار لما ذكره سيما الدليل الاول والحاصل ان هذه
الدلائل التي ذكرناها قريبة المأخذ جدا والتفاوت بينها قليل ولا يخفى ان جعل
هذا وما بعده اختصارا لما سبقها كيف وقول الشيخ ويكون الغرض راجعا
الى ما اوردناه ظاهر بل صريح في ذلك وبعد التأمل فيما ذكرنا من توجيه الدليل وتقريره
يظهر حقيقة الحال جدا قوله فنقول ان وجوب الوجود اذا كان اه حاصل
الدليل ان صفة وجوب الوجود اذا كان حاصلا لشيء فاما ان يكون واجبا بالنظر الى هذه
الصفة ان يكون عين هذه الحصة منها التي هي حاصلة لشيء المذكور اولا وعلى الاول
يمتنع ان يكون واحد من هذه الصفة اي حصة منها موجودة لغير ذلك الشيء لا الحصة
المفروضة اولا لانها حصة اخرى حتى يقال انه لا محذور في كون الحصة المفروضة غير موجودة
لشيء آخر فوجه اللزوم ان الصفة المذكورة اذا كانت مقتضية لان يكون عين الحصة
التي لشيء الاول فكيف يمكن ان يوجد حصة منها لشيء آخر اذ على هذا يكون عين
هذه الحصة ايضا وهو خلاف الفرض وعلى الثاني يكون وجودها لشيء

وجوب ح

المذكور ممكن لانه اذا لم يجب بالنظر الى ذاتها ان يكون عين الحصة المذكورة لم يجب بالنظر الى ذاتها ان يكون موجوده للشيء المذكور اذ وجودها للشيء المذكور ليس الا كونها عين الحصة منها التي في هذا الشيء وهو ظ واذا لم يجب بالنظر الى ذاتها وجودها للشيء المذكور فبسبب وعلة يصير ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء انما يصير واجب الوجود بسبب وعلة والمفروض انه واجب الوجود بذاته اذ ظاهر ان واجب الوجود على التقدير وحدته يكون ذلك الفرد المعين الواحد منه واجب الوجود بذاته ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بسبب غيره وان فرض تعدده فلا بد انه لا بد ان يكون كل من افراده المعين واجب الوجود بذاته هذا ويمكن ان يقال في الشق الاخير ان وجوب الوجود اذا كان بسبب صار عين هذه الحصة التي للشيء المذكور فصار واجب الوجود متعينا بسبب وظاهر انه ما لم يتعين لا يكون موجودا فيلزم ان يكون واجب الوجود موجودا بسبب منفصل ولا يخفى انه يمكن اجراء مثل هذا التقرير في الدليل الاول ايضا فافهم **قوله** فيمتنع الواحد منهما اي يمتنع ان يكون حصة منها موجودة لغير الموصوف المفروض كما بينا **قوله** فيجوز ان ان يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته يمكن ان يكون هذا الشيء اشارة الى الموصوف المفروض كما هو ظاهر سياق العبارة فيكون وجه لزوم كونه غير واجب الوجود ما بيناه في الوجه الاول من الوجهين المذكورين في تقرير الشق الاخير من الدليل ويمكن ان يجعل اشارة الى مفهوم واجب الوجود بان يقرر الدليل على الوجه النافع **قوله** فان قال قائل ان وجوده صفة له الخ حاصل السؤال على الوجه اللائق بالمقام المنطبق على ظاهر العبارة ان كون شيء صفة لشيء لا يمنع كونها صفة لآخر وهو ظ واذا كان كذلك فيمكن ان يجب كونه صفة لشيء مع كونه صفة لآخر والحاصل انه اذا فرض ان صفة يقتضي بذاتها ان يكون صفة لشيء فيمكن ان يكون صفة لآخر اذ على تقدير صفتيتها لآخر لا يبطل صفتيتها للشيء الاول فمع كونها صفة للآخر صفة للاول ايضا فمقتضى طبيعتها باق بحاله ولا يلزم تخلف ما بالذات اصلا وهذا كما قيل ان الماهية يمكن ان يتحقق متشخصا ومع ذلك

لايلزم

لا يلزم ان يكون منحصرة في شخص اذ مع كونها متشخصة بتشخص آخر ايضا يصدق انها متشخصة بالتشخص المفروض ولا يلزم تخلف مقتضاها عنها والجواب عن هذا السؤال على ما هو الواقع ان يقال ان نفس الطبيعة اذا اقتضت ان يكون صفة لشيء او متشخصة بتشخص مثلا فلا بد ان لا يكون صفة لشيء آخر ولا متشخصة بتشخص آخر ضرورة ان العقل يحكم بالبديهة بانه اذا كان كذلك فلا بد ان يكون كلما تحقق تلك الماهية كانت صفة لذلك الشيء ومتشخصة بذلك التشخص فاذا وجدت صفة لشيء آخر ومتشخصة بتشخص آخر ولم يتحقق في ضمن الحصة التي صفة للشيء الآخر وفي ضمن التشخص الآخر ايضا انها ليست ههنا صفة للاول ولا متشخصة بالتشخص المفروض فلا يقال ان نفس الماهية صفة للشيء الاول ومتشخصة بالتشخص المفروض في ضمن الحصة منها التي في الشيء الآخر والتي متشخصة بالتشخص الآخر ليست صفة للشيء الاول ولا متشخصة بالتشخص المفروض ولا ضير اذ مقتضى الماهية ليس الا كون نفسها صفة للشيء الاول ومتشخصة بالتشخص المفروض لا كون كل حصة منها وهذا المقتضى لم يتخلف اصلا لانا نقول البديهة حاكمة بان على الوجه المذكور لا بد ان لا يتحقق الطبيعة الا ولها الحالة التي فرض انها تقتضي نفس ذاتها بذاتها والا لكان اقتضاؤها تلك الحالة ليس لذاتها بذاتها بل بشرط وقيد وهو ظ وفي الصورة المفروضة لا شك انه تحقق الطبيعة وليس لها الحالة المفروضة فهذا التحقيق وثبوت هذه الحالة لها في ضمن تحقق آخر ليس بمجد اصلا وانكاره مكابرة صرفة مصادم للبديهة هذا ثم ان الجواب الذي ذكره الشيخ بظاهره ليس منطبقا على هذا الجواب بل ليس ظاهره الا ان كلا منهما في خصوص حصة صفة وجوب الوجود الذي في موصوف بعينه لا في نفس هذه الصفة وخصوص الحصة التي صفة لموصوف آخر بل الذي في الموصوف الآخر حصة اخرى مثلها لا هي بعينها وانت خبير بان هذا ليس في مقابل السؤال المذكور اصلا اذ السؤال المذكور كان باعتبار ان اصل الصفة موجود في الموصوفين معا وذلك لا ينافي وجوب صفتيتها لاحدهما اذ على التقدير صفتيتها للآخر صفتيتها للاول ايضا

باقية بحالها ولا يلزم تخلف مقتضاها كما عرفت مفصلاً وقد يوجه القول بان
خصوص حصة منها صفة لامر حتى يقال بهذا الجواب في مقابله وهو ظ ولا يظهر
ايضا وجه آخر للسؤال يكون بهذا الجواب مقابلا له ولا لاصل الدليل ايضا
تقرير آخر يرد على السؤال بحيث يكون هذا الجواب في مقابله وبالجملة المقام
لايخ عن اشكال ولكن الشيخ اعطى في الجواب اذا كان السؤال في بادئ على نحو
يكون هذا الجواب في مقابله ولكنه لم تساعده عبارته وللمتكلف ان يحمل كلامه
على ما ذكرنا في الجواب بان يقال مراده ان كلامنا في خصوص الحصة وهي ليست
صفة الا لشي واحد من الموجود وكل ان حصة مثل الاخرى لا عينها وحاصله ان ما لزم من
دليلنا هو انه لا يمكن ان يكون حصة من وجوب الوجود صفة لشيئين آخر على تقدير
ان يكون الوجوب للوجود مقتضيا لكونه صفة لشيئين لانه اذا كان الحصة منه صفة
لآخر كان اصل وجوب الوجود موجودا في ضمنها مع انه ليس صفة لشي المفروض
فيلزم تخلف مقتضاه مما ذكرنا من ان كونه صفة لشي لا يمنع كونه صفة لآخر لا يستقيم
فيما نحن فيه اذ الحصة لا يمكن ان يكون في شيئين واذا كان لا يمكن ان يكون في شيئين
فالطبيعة في ضمن الحصة التي للشي الآخر ليست للشي الاول فيتخلف مقتضاها
عنها ثم اذا امكن كون الحصة في شيئين لا يمكن ان يقال ان الطبيعة في ضمن هذه
الحصة موجودة للشي الاول ايضا فلا يلزم تخلف مقتضاها هذا غاية ما يمكن
ان يتكلف وهو كما ترى لا يخلو عن البعد وعلى هذا المراد بقوله بل مثلها الواجب فيهما
ما يجب في تلك بعينها اي الوجود في الموصوف الآخر مثل هذه الحصة لا عينها
ويجب فيها ايضا ما يجب في الاخرى اي حالها مثل حالها في انها ايضا يمتنع
ان يكون صفة لموصوفها اذ الدليل كما يجري في هذه الحصة يجري في الحصة الاخرى
ايضا اذ المفروض ان كلا من الفردين واجب فيمكن اخذ كل منهما واجبا
واجراء الكلام في حصة الوجود التي في الفرد الآخر هذا وقد قال بعض سادة وجوب ص
العلماء رفع مقامه في هذا المقام في تفسير هذا الجواب للشيخ وتلخيص عبارة
الشيخ انه لو كان كمن طباع وجوب الوجود لا مقتضى ذلك الطباع وذلك

الطباع

الطباع لسبب ايضا فيكون كونه لسبب ايضا مقتضاه وكونه لسبب ليس هو بعينه كونه
لا بل شيئه فيكون كون ذلك الطباع لشيء مقتضى نفس طبيعته فيكون كونه لشيء اذا
له نفس ذاته فلا يكون لواحد اصلا لان كونه الاثنين يجب بنفس الذات مقابل
كونه لواحد كما اذا كان مقتضى طبيعة ان يكون للناطق او للابيض كان كون تلك
الطبيعة للصاهل او للاسود يمتنع بالنظر الى نفس تلك الطبيعة ثبوته لكونها ايضا
متقابلين فكذلك الامر هيهنا بل اوضح وابين حيث يلزم تحقق الكثرة بدون
الوحدة والكثير بدون الواحد انتهى وفيه نظر اما اولا فلبعد تطبيق كلام الشيخ
عليه واما ثانيا فلان قوله كونه الاثنين يجب بنفس الذات مقابل كونه لواحد
ان اراد به ان كونه لاثنين فقط يقابل كونه لواحد فهو مسلم لكن لا يلزم من اقتضا
كونه لا وكونه لسبب اقتضا كونه لاثنين فقط وهو ظ وان اراد ان كونه
لاثنين مطلقا مقابل كونه لواحد فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون للواحد والكثير
معا وما مثل به من كون اقتضا الطبيعة للناطق او الابيض مقابلا لاقتضائها
الصاهل او الاسود فهو ايضا بعيد المشابه لانه ان اخذ الاقتضاء اي بقيد
فقط فالمقابلة مسلمة لكن غير مجد وان اخذ لا بهذا القيد فالمقابلة اول المسئلة
ولو تمسك بان الطبيعة اذا اقتضت الكثرة فالفرض لا بد ان يكون
كلما تحققت تحققت الكثرة ففي ضمن الواحد ايضا لا بد ان يكون لها الكثرة
على ما ذكرنا انفا فمع هذا لا حاجة الى هذا التطويل الذي لا طائل فيه بل كان
يكفي ان يقال اذا كان الطبيعة مقتضية لكونها لا فلا بد ان لا ينفك عنها ذلك
اما تحققت واذا كان لسبب ايضا كان يجب ان يكون لا في ضمن كونها لسبب
وهو ظ ثم انه قد قيل في شرح هذا المقام من الدليل والاعتراض والجواب
اما في شرح الدليل فقيل المراد بالصفة في قول الشيخ ان وجوب الوجود
اذا كان صفة لشيئين المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او جزءه او
زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق ثم قيل اشارة الى قول
الشيخ فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة اه اراد بهذه الصفة احد

الشخصيات المعينة من افراد هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والترديد
انما وقع في شخص معين منه كما ينبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك
اولا اقتضاء والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء من
حيث حقيقتها اما ان تقتضي ان تكون في هذا الواحد الموصوف او لا تقتضي فان
اقتضت حقيقتها ان تكون في هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شيء منها الا فيه
فلا واجب الوجود غيره وان لم تقتض ذلك بل اقتضت حقيقتها ان تكون في هذا الواحد
فتكون هذه الصفة الشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها لان تزول عن هذا الواحد
فيمكن حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا الشيء ممكن الوجود وهو واجب الوجود
بذاته هذا خلف ويرد عليه ان هذا خبط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد
فان صفة واجب الوجود يحتمل ان لا تقتضي شيئا بل المقتضي الاتصاف هو فرد
واجب الوجود فيتخيل في بادي النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها
تقتضي لذاته الاتصاف بها ولا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنوان
والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن
لها في نفسها ان تكون لزيد مثلا وان لا تكون واما زيد فيجب لذاته ان يكون
انسانا واما اندفاعه بما تقدم من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود غير خارج
عن حقيقة واجب الوجود فلو اشترك بين شيئين لكان مفهوم كل منهما
بامكانه تقتضي امكان واجب الوجود فلا يخفى عن صحوبه واما في شرح الاعراض
والجواب فقيل بتوجه الاعتراض ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود
ان تكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ثم
لجواز ان تقتضي كونها لهذا ولغيره جميعا اذ لا منع وجودها لهذا وجودها لذلك
وجوابه ان الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث
وجوب صح
لا يلتفت الى غيرها فانها اذا وجب لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان تكون
لهذا الواحد فلم يكن الموصوف شيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون
غيره وهو المطلوب ويرد عليه ما اورد لا عن انتهى كلامه رفع مقامه وفيه اولا

ان جعل

ان جعل هذه الصفة اشارة الى احدى الشخصيات المعينة مما لا وجه له اذ مع كونه
خلاف ظاهر العبارة بل صريحها اذ في الايضاح قوله ان يكون غير هذه الصفة الموجودة
ليس مما له مدخل في شيء اذ يمكن اجراء الكلام في الشقين اللذين ذكرهما الشيخ
على ما تقدم صح
على ظاهره من دون حاجة الى هذا بان يقال ان اصل هذه الصفة اما ان يجب لها
ان تكون عين هذه الحصة الموجودة لفرد معين فيجب ان يكون دائما واما ان لا يجب
لها ذلك فيكون كونها لها محتاجا الى علة فيلزم الامكان ولا حاجة الى ما ذكره بل
على ما ذكره يصير الكلام في الشق الاول ركيكا جدا اذ يكون حاصله ان هذه
الحصة اما ان تقتضي اصل طبيعتها وذاتها ان يكون لهذا الفرد فيجب ان يكون
دائما لهذا الفرد واتضح بان اخذ الحصة ام لغو منهما جدا وثانيا ان الايراد الذي
اورده يندفع بما كتب في هذا المقام لاتمام الحجة والدلائل كما سيشير الدانت اليه في
شرح ما وثالثا ان ما ذكره في جواب الاعتراض من ان الكلام في صفة معينة من
وجوب الوجود مما لا مدخل له في الجواب اصلا ولا ينفع فيه قطعا وهو ظاهر بل
ليس ينفع الا ان اقتضاء هذه الصفة بحسب الذات والحقيقة كونها
لواحد يوجب ان لا يكون الموصوف بشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون
غيره سواء كان الكلام في الصفة المعينة او لا فجعل هذا محط الجواب ليس بمستقيم
ثم هذا الذي ذكرنا انه مانع ايضا لا يخفى انه اول نزاع المعترض واصل مسئلة
فايراده كذلك ليس بمستحسن بل لا بد من توضيحه وشرحه بما ذكرنا حتى يندفع
الاعتراض فتدبر **قوله** وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد منها واجب الوجود
اه حاصله ان الواحد من افراد واجب الوجود اما ان يكون كونه واجب الوجود
وكونه هذا الواحد بعينه واحدا فواجب الوجود واحد وهو ظاهر وان كان غيره فكون
واجب الوجود هو هذا المعين ان كان بسبب كونه واجب الوجود فيلزم ايضا
ان يكون واجب الوجود واحدا وان كان بسبب آخر غير كونه واجب الوجود فلكونه
هذا المعين سبب فيكون لهذا المعين سبب فهو معلول فلا يكون هذا المعين
واجبا بذاته مع انه لا بد ان يكون كل فرد معين من واجب الوجود واجبا بذاته كما عرفت

ولا يخفى ان هذا الدليل على ما قررنا لا فرق بينه وبين سابقه الا بالعبارة غاية الامر ان في
هذا الدليل فصل عن عينية وجوب الوجود لذات الفرد المعين عن سببيته لها والزوم
ان كل منهما انتفاء التعدد ولم يفصل في السابق بل جعل العينية قسما واحدا وادرجهما
ان يكون بهذه الصفة اي وجوب الوجود للفرد المعين لنفس بهذه الصفة بحيث كونها
له لنفس بهذه الصفة اعم من العينية والسببية او يقال انه مخصوص بالسببية
وطوى ذكر العينية اعتمادا على الظهور واحالة على السببية وبالجملة انه لا فرق
بين هذا الدليل وسابقه الا بمجرد العبارة على ما صرح به الشيخ وما قال بعض سادة
العلماء ان ثمة اي الدليل السابق هذا القول من سبيل النظر في طبيعة وجوب
الوجود ومقتضاها بحسب حال نفسها لا بحسب افرادها المحمولة هي عليها
وما يذكره من بعد بعبارة اخرى من سبيل النظر في كل من الفردين مثلا بحسب حال نفسه
لا بحسب حال الطبيعة المشتركة ومقتضاها انتهى فحاصل التحصيل اذ ظاهر كلامهما
بحسب حال الطبيعة وجوب الوجود نفسها لا بحسب حال افرادها كما قررنا وكانه جعل
ضمير لذاته في قول الشيخ اما ان يكون اي الوانة راجعا الى الفرد المعين المستفاد
من قوله لانه هو بعينه ولا يخفى انه خلاف الظاهر من سياق الكلام وايضا كيف يصح
ان يقال ان معاوضة وجوب الوجود لهذا بعينه ان كان من لوازمه هذا الفرد لزم ان يكون كل
ما هو واجب الوجود هو هذا بعينه لظهور منعه وانه لا سبيل الى توهم ادعائه هذا
وقد قيل ايضا في هذا المقام بهذه الحجة مرتبة الماخذ من التي قبلها والفرق بينهما ان
المنظور اليه المردد فيه هناك هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف
بها من زيادة شيء لكن لما كان الموصوف والصفة شيئا واحدا الكل حكمه
لحكم الشق الاول من الترديد الثاني ومندرج تحته في نفاذ انطواده كان الحجة السابقة
انتهى وقد ظهر حاله ايضا ثم لا يذهب عليك ان جميع هذه الدلائل التي ذكرها الشيخ يرد
عليها ايرادات من ماخذ واحد هو ان واجب الوجود حينئذ لا يخلو اما ان يقال ان ذاته
تقتضي وجوده كما هو راي المتكلمين او انه عين الوجود الخاص كما هو راي الحكماء
وعلى الاول يقال انه يجوز ان يكون معاذ الله ذاتان كل منهما تقتضي ذاته وجوده

ثم

ثم نقول على الدليل الاول انا نختار ان الواجبين لا يشتركان في الماهية اصلا وليس
خصوصية شيء منهما شرطا في وجوب الوجود حتى يلزم انحصار واجب الوجود في فرد قولكم
يلزم ح ان يكون وجوب الوجود متقررا ووجوب وجود وهو داخل فيه عارض مضاف
اليه نقول ما اردتم بوجوب الوجود ان اردتم هذا المفهوم الاعتباري اي اقتضاء
الذات للوجود فلا نم انه يجب ان يكون متقررا دون ما هو فرده بل المتقرر فرده وهو معلوم
اعتباري عارض له لازم لوازمه من دون تحذير وان اردتم الذات التي هي واجب الوجود ومقتضية
لوجوده ففساده ظ وعلى الدليل الثاني ان حوالكم انقسام معنى وجوب الوجوب في الكثرة
لا يخ من وجهين اما انقسام الجنس بالفصول واما انقسام النوع بالعوارض المراد به
اما انقسام مفهوم واجب الوجود الذي هو امر اعتباري واما انقسام ماهية واجب الوجود
فعلى الاول نختار شقا ثالثا ونقول انقسامه الى فرديه ليس على شيء من هذين الانقسامين
بل لانه امر اعتباري عارض لفرديه ولا يلزم على هذا شيء من المحذورات التي اوردها وعلى
الثاني نقول ان الواجبين لعلهما لا يكون بينهما امر مشترك ذاتي لا تمام الماهية
ولا اجزاءها وانما يكون اشتراكهما في مفهوم وجوب الوجود الذي هو عارض لهما وعلى
الدليل الثالث ان كون صفة وجوب الوجود للموصوف المعين ليس لذاتها
ولا لامر خارج عن خصوصية الموصوف حتى يلزم احتياج الواجب الى غيره في وجوب
الوجود بل انما هو لخصوصية ذات الموصوف من دون ان يلزم محذور فان قلت
يلزم ان يكون تعين مفهوم واجب الوجود بغيره الذي هو خصوص الفرد قلت
لا محذور فيه لان هذا المفهوم مفهوم اعتباري ليس بواجب الوجود بل الواجب
الوجود انما هو فرده ومصداقه وهو لا يحتاج في تعينه ووجوده الى سبب غيره
وقس عليه الدليل الرابع ايضا وعلى الثاني نقول يجوز ان يكون معاذ الله وجودان
خاصان يكون كل منهما مخالفا للآخر بالحقيقة ويكون صدق الوجود المطلق
عليهما صدقا عرضيا ويكون كل منهما واجب الوجود وح نقول على الدليل الاول
انا نختار الشق الاخر ايضا فان اردتم ان يكون ما به المخالفة شرطا في وجوب
الوجود كونه شرطا في وجوب الوجود الذي هو عين الذات فنختار كونه شرطا

ولا يلزم انحصار واجب الوجود لان كلا منهما شرط في وجوب وجود خاص فيلزم
انحصار هذا الوجوب الوجود لا وجوب الوجود مطلقا وان اردتم به كونه شرطا
في وجوب الوجود المطلق الذي هو اعتباري فنختار عدم كونه شرطا له كم في وجوب
الوجود متقرر دونه لان اردتم به وجوب الوجود الخاص الذي هو عين ذات كل
منهما فبطلانه ظ وكذا ان اردتم وجوب الوجود المطلق وعلى الدليل الثاني
ان انقسام معنى وجوب الوجود ان اريد به انقسام وجوب الوجود الخاص
فهو ليس بمنقسم اصلا بل هو عين الفرد وان اريد به انقسام وجوب الوجود
المطلق فخارج عن القسمين اللذين ذكرهما بل انقسام من قبيل انقسام العوارض
الخارجية الى معروضاتها التي هي الافراد الحقيقية وعلى الدليل الثالث ان كونه صفة
وجوب الوجود لهذا ان اريد به وجوب الوجود الخاص فنختار انه لهذا وعلى هذا
ولا يلزم انحصار وجوب الوجود المطلق فيه وان اريد به وجوب الوجود المطلق
فنختار انه لهذا الموصوف ولا يلزم محذور لان جوز ان كونه صدق الوجود المطلق
والوجوب المطلق مستقلا لذاته الذي هي الوجود الخاص والوجوب الخاص وان لم
يجز فنقول انه من قبيل الذاتيات بالنسبة اليه فلا احتياج الى علة وتفصيل
هذا القول موكول الى تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد وقس عليه حال الدليل
الرابع واذ قد عرفت هذا فنقول هذه الايرادات يندفع بتمهيد
مقدمتين احديهما ان الامر الذي موجودية الاشياء به لا بمعنى ما هو سبب للموجودية
اذ لا كلام فيه بل ما هو الموجودية باعتباره اي الوجود لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا
بل يجب ان يكون امرا حقيقيا متحققا في الخارج وقد يدعى البداهة فيه ثانيتهما ان هذا
الامر البديهي لا بد ان يكون معنى واحدا اما بالبداهة ايضا او بالقول بان الدلائل
التي ذكرها القوم لاثبات الاشتراك المعنوي للوجود يدل على ذلك اذ بعد ما ثبت
ان الوجود الذي ينسب اليه الموجودات امر واحد وثبت ان ما ينسب اليه الموجودات
امر حقيقي متحقق لا اعتباري فثبت ان هذا الامر الحقيقي معنى واحد اليه وهو
الموجود الحقيقي بالذات وما سواه اما موجودات حقيقية لكن باعتبار علاقة

بعينها

بعينها وبين هذا الامر لا باعتبار قيام هذا الامر بها كما هو ذوق المتألهين او موجودات
بالعرض باعتبار انها شئوناته واعتباراته على ما هو راي الصوفية لا يقال انه بعد ما ثبت
ان هذا المعنى واحد اي حاجة الى برهان التوحيد لان هذا المعنى الواحد هو الواجب لان الوجود
الحقيقي هو الواجب اذ لو لم يكن الواجب فكان في تحققه محتاجا الى انتسابه
الى اخر فلم يكن الموجودية والتحقق باعتبار الانتساب اليه فقط بل باعتبار
اخر ايضا وهو خلاف الفرض لانا نقول غاية ما ثبت ان هذا المعنى
واحد بالمعنى لا بالعدد فيجوز ان يكون له افراد متكثرة اما بالفصول بان يكون هذا
الحقيقي معنى جنسيا او بالتشخصات فيكون معنى نوعيا فيحتاج الى برهان التوحيد
لابطال هذين الاحتمالين اذ لا شك ان المطلوب من التوحيد ان الواجب لما
ذات معين ليس فرد معين اخر غيره واجب الوجود وبعد تمهيد هاتين
المقدمتين دفع الايرادات بالتمام على طرف التمام اذ ملخص الكلام ح بعد
حذف التطويلات والزوائد ان هذا المعنى الواحد الحقيقي سواء كان معنى جنسيا
او نوعيا تعينه اما بذاته فيلزم انحصاره في فرد وهو المط واما بغيره فيلزم ح محذوران
احدهما ان يكون الفرد المعين من الواجب الوجود محتاجا الى غيره وهو مح كما ذكرنا
وثانيهما ان يكون هذا الامر الحقيقي في تعينه محتاجا الى الغير وهو باطل متعين لم يتحقق
فيكون في تحققه محتاجا الى الغير مع ان التحقق والموجودية به وهو الموجود الحقيقي
ولا يمكن ح القول بان هذا الغير لعله يكون عين الفرد فلا يلزم محذور لان الفرد
ان كان عين هذا الامر الحقيقي فكيف يكون غيرا وان كان غيره فلا يجوز ان يكون
سببا لتحقق هذا الامر الحقيقي اذ الوجود الحقيقي ح يكون هذا الفرد
لا هذا الامر وهو خلاف الفرض وبعد ما عرفت هذا فسهل لك توجيه الدلائل
التي ذكرها الشيخ ودفع الايرادات المذكورات عنها كما لا يخفى هذا ثم انه قد
قيل بعد تقرير الدليل الاول واعلم ان تتميم هذه الحجة وساير الحجج التي ذكرها الشيخ
موقوف على مقدمات احديها ان وجوب الوجود او ثبوتي بل هو ما كد الوجود
خلافا لصاحب المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات

يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لازما خلافا للفخر الرازي واكثر من وافقه و
ثالثها ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرض تعالى القيوم
عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود عندهم مشترك لفظا ورابعها
ان التعين او هويته زائد على المهية المعينة وخامسها ان مابه الاشتراك عين مابه
الاختلاف خلافا للاشراقيين في باب الاشد والاضعف فهذه خمس
مقدمات بني على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد في اثباتها
والخوض فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق هذه المباحث
فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها والكد في تحقيقها تحرزا و شكرا
لسعي فيها هذا اندفع عن هذه الحجج اعتراضا عليها بانه ما يسابق لم لا يجوز ان يكون كل من الواجبين لا يشارك
الاخر في تمام المهية ولا في مقتضاها بل هذا هو انفسه وذلك ذاك بنفسه الا انهما
اشتركا في معنى عرضي هو وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشي اصلا ونازع بان
الوجوب في كل معنى لكن سواء كان عين ذاته او لازم ذاته ونازع بان في هذه الحجج
امثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث اريد بوجوب الوجود او الحقيقة
الواجبة او ما يجري مجراهما الامر المشترك بين الواجبين فرضا ما هو المفهوم ونازع
ماصدق عليه كما اريد في هذه الحجة بالحقيقة في احد شقي الترديد وهو قوله وهذه اللواحق
فاما ان يعرض لحقيقة الشي لان المعنى المشترك فيه ونا لاخر وهو قوله واما ان يعرض
له عن اسباب خارجة ماصدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول ماصدق عليه
لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار
الواجب بالذات الى علة انتهى ولا يخفى ان دلائل الشيخ لا يتوقف اتمامها
الا على المقدمة الاولى والثالثة من المقدمات الخمس التي ذكرنا على ما بينا ولا حاجة
الى المقدمات الثلث الاخرى ولئن بعد اخذ تلك المقدمات وما يتمها كما ذكره
او بعضها كما ذكرنا يندفع الايراد الذي نقلنا عن صاحب هذا القيل على الدليل الثالث
البتة من غير كلفة فما ادري ما وجه الاستقصاء الذي نقلنا عنه في دفع هذا الايراد
عن الدليل المذكور ثم ان هذا القائل بعد ما فسر الدليل الرابع على ما نقلنا عنه قال

ولكن

حسبما وفقنا الله تعالى وسهله
ما رتبنا لعقله

ولكن لقائل ان يقول انا نختار الشق الثاني من هذه الشقوق الثلثة الذي هو الشق الاول
من الترديد الثاني وهو ان مقارنه واجب الوجود لهذا الواحد او لذاته اي لذات
هذا الواحد ولم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضي
لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان يقتضيه اشياء كثيرة كلها
لذواتها كالحرارة تقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها ومن هاهنا نشأت
الشبهة المشهورة التي تشوشت به طباع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن دفعها
وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان تمام الحقيقة
يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما
مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق
بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة بافتخار الشياطين
لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة وعقدة عسيرة عجزت الاذكياء عن حلها و وجه
اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله ومنشأ
انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اية حيثية كانت او لا يكون
كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلانه يلزم كونه ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما
لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او مبدأ خارج واما الاول
فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة
في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية
الى المهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها منتزعة
من نفس تلك المهيات من غير اعتبار امر زائد فكما ان الفطرة قاضية بان الانسانية
مثلا لا يمكن ان تنتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان تنتزع من امر هو في حد نفسه
انسان وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان تنتزع من مختلفات الحقائق تمام الذوات
بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في حد ذاته حيوان ولئن كان مشتملا
على شي آخر فكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شي فلا بد ان يكون
حقيقته حقيقة وجوب الوجود وذاته نفس واجب الوجود لا شي آخر غير واجب

نعم ل

الوجود بعينه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر بين ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون
من العوارض اللازمة للاشياء التي لها ماهية غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة
الثالثة من الالهيات النجاة ان وجوب الوجود اما ان ... الا ان الماهية تلك
الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول المشاء انه مبدء ... ذات
وماهية ثم يكون ... المبدء لان تلك الذات كالتي كان الوجود موجودا لازما في
نفس حقيقة غير الامكان مثل ان جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا
في حقيقته واما ان يكون واجب الوجود نفس كونه ... الوجود هو واجب الوجود
او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ... لا يمكن ان يكون وجوب
الوجود من المعاني اللازمة للماهيات فان تلك الماهية ... سببا لوجوب الوجود
فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا لذاته ثم مع
ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في ماهية شيء بل كان الشيء
كانسان او كرة او سماء او ماء او غير ذلك مما قد علمت ان الوجود ووجوبه غير داخل
في ماهيته كان لازما له كالماهية والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما
كان بالفاعل غير متقدم والتابع معلولا فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب
الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فاذن لم يكن الوجود كاللازم بل كان
داخلا في الماهية او الماهية فان كان ماهية عاد الى ان النوعية واحدة وان كان
داخلا في الماهية فتلك الماهية اما ان يكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود
مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون ... ان لم يشترك في شيء
الحيث لان يكون كل واحد منهما لا ... المقول عليهما
بالسوية وليس لاحدهما اولا وللاخر ثانيا كما علمت من ... لهما فان لم يجب
ذلك كان احدهما قائما في موضوع فيكون ليس بواجب الوجود وان اشتركا في
شيء ثم كان لكل منهما بعده معنى على حدة تم به ماهيته ويكون داخلا فيها فيكون
كل واحد منهما منقسما بالقول وقد قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول
فليس ولا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في النجاة وشبيها في المقالة الثامنة منه

وجوب ه

من هذا

من هذا الفن الشفاء شبيه ما ذكره هناك فقد ظهر وسبق احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما
للانواع هي واجبات الوجود هو وان هذا احتمال ساقط كما ذكر واكثر المتاخرين لعدم اهتمامهم
في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله استصعبوا تلك الشبهة وسطوا
عن دفعها اعاذنا الله عن القصور والتقصير في درك هذا المقال على ان الله بفضل
الله وحسن توفيقه وعصمته ربانا خاصا وشيا محفوظا عن شياطين الاوهام محكما
في دماسه واستطاعه عن الخلل والقصور والاسلام مذكور في كتبنا كالاسفار الاربعة
والمبدء والمعاد والشواهد ... والحكمة العرشية انتهى كلامه وههنا ابحاث احدها
ان ما ذكره من اقتباس ... على تفسيره وحمل الضمير في قول الشيخ لذاته
واجبا الى الفرد دون ... وجوب الوجود على ما ذكرنا فالايراد باختيار الشق الثالث
وان ترديد في الغير بانه نفس الفرد او غيره على ما ظهر مما ذكرنا في تقرير الايرادات وثانيها
ان لحل هذه الشبهة طريقين مشهورين الاول انه لا يمكن ان ينتزع امر واحد من امرين
متخالفين بالحقيقة راسا بل لا بد في انتزاع امر من امرين من اشتراكهما في ذاتي وبهذا القدر
يندفع الشبهة المذكورة قطعا ولا احتياج الى كون وجوب الوجود نفس واجب الوجود
او تقدير كونه خارجا عنه لازما له ايضا يندفع الشبهة وهو ظاهر الثاني ان وجوب الوجود
امر حقيقي وانه معنى واحد على ما بينا سابقا من تمهيد المقدمتين وظاهر انه على هذا ايضا
لا حاجة الى الطريق الاول اذ على هذا يندفع الشبهة ضرورة سواء قيل انه يمكن
انتزاع امر من امرين ليس بينهما مشترك ذاتي اولا وهذا القائل كانه خلط بين الطريقين
اذ ما ذكره اولا من ان المعنى الواحد ... مطابق صدقه ومصداق حمله
حقائق متخالفة عن مشترك ... الطريق الاول ونقل ما نقل من النجاة
واواخر كلامه ناظر الى الطريق الثاني وبالجملة نقول ان بعد ما ذكر هذا القائل ان هذه
الدلائل جميعها تتوقف على خمس مقدمات فلا يخ اما ان يكون دفعه لهذه الشبهة
المشهورة بما ذكره ابتناء على زعم ان بعض المقدمات المذكورة تحتاج دفعها الى ما ذكره
اولا ان ما ذكره اثبات لبعض تلك المقدمات والاول ظاهر البطلان اذ بعد تلك
المقدمات بل اثنتين منها يندفع الشبهة قطعا على ما اشرنا اليه غير مرة ولا حاجة

واما على ما ذكرنا ه

ونفوهما الا ان كونه الشارح نقول من البين انه لا مدخل في اثبات المقدمات المذكورة
للقول بان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة
غير مشتركة في ذاتي ولو قيل لعله يريد ان دفع الشبهة بالمقدمات التي ذكرنا واراد ان دفعها
بوجه آخر هو الطريق الاول الذي ذكره من الطريقين المشهورين لكن نفوا اثبات
المقدمة التي بناء هذا الطريق عليه انه كلامه لا لزوم كون وجوب الوجود عين الواجب ولعل
كلام النجاة ايضا المقرب فنقول هذا مع كونه خلاف ظ السياق يرد عليه
ان تحصيل ما ذكره من الدليل على هذه المقدمة ليس الا ان وجوب الوجود على تقدير كونه منتزعا
من نفس الذات بدون اعتبار امر آخر يكون نسبته [illegible] الذاتيات وكما لا يمكن انتزاع
الذاتيات من حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي كذلك لا يمكن انتزاع وجوب الوجود
من حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي وهذا هو الذي ذكره من اول الدليل الى قوله بل لا بد ان
ينتزع اه وسواء كان هذا صحيحا او لا حتى نعود الى تحقيقه وتنقيحه ان شاء الله لا يصح قوله
بل لا بد ان ينتزع اه لانه ان اراد ان خصوص الانسانية والحيوانية لا يمكن انتزاعه عما ليس
انسانا او حيوانا فهو ظ اذ هما من الذاتيات لكنه غير مجد اذ لم يثبت بعد ان وجوب
الوجود من الذاتيات وان اراد ان ما هو غير ذينها ايضا في انتزاعه من نفس الذات
لا بد ان يكون نفس الذات فممنوع لا بد له من دليل كيف وعلى هذا يلزم ان لا يمكن انتزاع
شيء من نفس الذات خارج عنها وهو باطل قطعا اذ لو انتزع عنها فاما ان يكون
من نفس الذات تماما فيكون حاله حال وجوب الوجود ويكون نسبته نسبة الذاتيات
فيجب على ما ذكره ان يكون من الذاتيات [illegible] منتزعا عنها باعتبار فينتقل الكلام
اليه حتى ينتهي الى ما ينتزع من نفس الذات [illegible] بطلان التسلسل وبما نقلنا
ان فيما نقلنا من النجاة وجوها من الايرادات منها ان قوله او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة
كلية ذاتية ليس قسيما للشقين السابقين الا ان يتكلف ويحمل الشق الثاني على
كون وجوب الوجود معنى مشخصا يكون نفس ذات واجب الوجود ومنها ان قوله
فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته يرد عليه انه لا محذور فيه اذ لعل هذا الا ان
يكون [illegible] اعتبار بالاوان الذات الواجب الوجود الذي يكون موجودية الاشياء

بواسطة الآن يبنى الكلام على ما ذكرنا سابقا من ان البداهة حاكمة بان [illegible] ه

باعتبار

باعتبار لا بد ان يكون امرا حقيقيا مستقلا وهو المراد بوجوب الوجود وانت خبير
بان بعد ثبوت تلك المقدمة وهي المقدمة الاخرى البيان كونه واحدا بالمعنى يثبت
كثير من المطالب من التوحيد وعينية الوجود للواجب وعدم كونه ذا ماهية كلية وكونه
متشخصا بذاته وعدم امكان ادراكه بالعلم الحصولي من دون حاجة الى تلك التطويلات
التي ارتكبها الشيخ من دون فايدة يعتد بها ومنها ان قوله ثم مع ذلك اه ليس الا اعادة
وجه السابق كما لا يخفى ومنها ان قوله فان كان من جهة عاد الى ان النوعية واحدة
ثم لجواز ان يكون وجوب الوجود نوعان مختلفان بان يكون واجبان يكون حقيقة
كل منهما وجودا او وجوبا خاصا مخالفا للآخر بالحقيقة الا ان يتمسك بما ذكرنا من كون
الوجود الحقيقي معنى واحدا بالبديهة وقد عرفت ان بعد اخذ هذه المقدمة والمقدمة
الاولى لا حاجة الى شيء آخر ومنها ان قوله فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا
فيه وقد ابطلنا هذا فيه ان ما لزم هنا ان يكون نوعا من مفهوم وجوب الوجود
مشتركا فيه وما ابطله هو كون مفهوم وجوب الوجود نوعا مشتركا فيه لا حدهما
من الآخر ومنها ان ترديده بقوله فان لم يشترك في شيء فتبيح لانه فرض ان وجوب
الوجود داخل في الماهية وقد اخذ ايضا وحده بهذا المعنى كما ظهر من كلامه فكيف يمكن ان
لا يشترك في شيء ومع قطع النظر عن فرض الدخول ايضا لا يمكن هذا الشق بعد اخذه
المعنى لكن الامر فيه سهل اذ كثيرا ما يورد الشيخ الاقسام البديهية
سواء كان بطلانه لكونه خلاف الفرض الذي فرضه اولا او لا لوضوح بطلانه
[illegible] بطلانه ويتكلم عليه ويبطله بوجه او وجوه اخرى لكن لا يخفى ان هذا
[illegible] كان في هذا التطويل فايدة يعتد بها والشيخ لعله لا ينظر الى ذلك
[illegible] اذ ظاهر ان بعد فرض وجوب الوجود داخلا في الماهية وكونه معنى واحدا
[illegible] فيه يلزم انقسام الواجبين بالقول اي تركيبهما لزوما بينا ولا يحصل
[illegible] الترديد الذي ذكره سوى تكثير السواد وتشويش الفؤاد اذ كثيرا ما يختلج بالبال
[illegible] مقصدا صحيحا ومنظورا في هذا فتفكر كثير الطلب ذلك وتبين ثم يرجع تحقيق
[illegible] هذا ولا بد من ان نرجع الى تحقيق الحال في هذه المسألة العظيمة وبيان حال الطريقين

اللذين يدفع بهما الايرادات فنقول اما المقدمة القائلة بان امرا واحدا لا يمكن
ان ينتزع من امرين مختلفين بالحقيقة راسًا فليست ببيّنة ولا مبيّنة ودعوى البداهة
فيها غير مسموعة وننتقض ايضا بانتزاع الوجود المطلق من حصص الوجود او
افراده التي في الممكنات ومن ذات الواجب تعالى على ما هو راي الحكماء من ان ذاته
تعالى عين الوجود الخاص القائم بذاته والمطلق عرض ان ينتزع منه واما المقدمتان
الاخريان اللتان ذكرنا هما في الطريقة الاخرى فالثانية منهما كانه لا شك فيها
اذ ظ ان الوجود الذي يكون الموجودية باعتباره امر واحد سواء كان اعتباريا
او حقيقيا واما الاولى فربما يشكل جدا اذ لو بني الامر على طريقة ذوق
المتالهين يرد الاشكال من حيث انه لا شك ان لنا مفهوما بديهيا متصورا
يكون اعرف من جميع المتصورات فهذا المفهوم الذي يقولون انه عين ذات
الواجب تعالى والممكنات موجودة لعلاقة بينها وبينه او بوجه له وعلى الاول
يلزم كون كنه الواجب معلوما لكل احد مع انه لم يقل به احد وانضمام البيّن
ان هذا الامر البديهي له الاختصاص النوعي بالنسبة الى الممكنات ويكون
صفة لها فلا يجوز ان يكون الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى اذ لا شك
نقول ان الوجه اذا كان صفة لا بد ان يكون ذو الوجه ايضا كذلك وهو باطل
ولو قيل انه ليس كنهه ولا وجهه فيثبت ان ما هو الموجودية باعتباره ليس هو
عين ذات الواجب تعالى واما انه هل هو امر حقيقي او اعتباري فمما لا مدخل له
في هذا المقام مع ان الظ ايضا انه اعتباري اذ على تقدير حقيقته فالماهية كذلك
او الماهية امر اعتباري والاول باطل بالضرورة اذ الضرورة قاضية بان ليس
في زيد مثلا امران حقيقيان متحققان وايضا اذا كان الماهية متحققة والوجود
امرا حقيقيا منضما اليها نعلم بداهة ان لها التحقق بدون ذلك
الامر فيتغير فيها وجود اخر وهكذا وكذا الثاني اذ نعلم بداهة ان هذا الامر صفة
للماهية ولو بني الامر على طريقة الصوفية فكذلك ايضا اذ هذا الامر البديهي الذي
نجده صفة للاشياء لا يمكن ان يكون عين ذات الواجب واذا لم يكن عينه

الوجود

البداهي المشترك هو الوجود الحقيقي

ايضا

وظ ان الموجودية باعتباره فلا يكون الموجودية باعتبار ذاته تعالى والحاصل ان دعوى
ان الموجودية لا بد ان يكون باعتبار امر حقيقي ممنوع لم لا يجوز ان يكون باعتبار امر اعتباري
مشترك بين الموجودات ثم سبب الموجودية لا بد ان يكون امرا حقيقيا ولا نزاع
فيه ولا نفع له في المقام كما لا يخفى فان قلت فعلى هذا كيف يثبت هذا المطلب
الجليل قلت اثبات هذا المطلب يكون بالدلائل النقلية اذ اثباته بها لا يستلزم
دورا لان اثبات الواجب تعالى وعلمه وقدرته وصدقه واثبات النبوة ليس
شيء منها موقوفا على توحيد الواجب تعالى وبعد اثباتها يثبت التوحيد بالدلائل
النقلية وقد ثبت بها الكتاب والسنة بل هو من ضروريات الدين
على ان الدلائل العقلية التي في القرآن والحديث مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا ونظائره لو فرض انها لم يكن برهانا فلا شك انها تنفع في اقناع النفس
مالا يفعل البراهين التي للحكماء وبالجملة الامر واضح بحمد الله تعالى من دون ريبة
ولو كره المشركون تعالى الله عما يقول الظالمون قوله فاذن واجب
الوجود واحد بالكلية الواحد بالكلي في اصطلاحهم الواحد بالوحدة النوعية اي النوع
الواحد ويقولون له الواحد بالكلي باعتبار ان شرح اسمه ليس لافراد متخالفة بالحقيقة
بل لافراد متخالفة بالوجود والعدد بخلاف المعنى الجنسي والواجب تعالى وان كان ليس
له ماهية نوعية وكذا مفهوم واجب الوجود الحقيقي ايضا ليست له ماهية نوعية
على ما عرفت لكن لما كان يصدق عليه ان ليس شرح اسمه لافراد متخالفة
الحقيقة اطلق عليه الشيخ الواحد بالكلي قوله وواحد بالعدد اي بالتشخص
يعني انه ليس واجب الوجود معنى نوعيا يكون تحته اشخاص بل يكون تحته تشخص
واحد بل ليس هذا المعنى نوعيا يكون تحته شخص واحد بل هو معنى تشخص تشخص
بذاته على ما مر شرحا قوله بل معنى شرح اسمه فقط هذا ناظر الى كونه واحدا
بالكلي قوله ووجوده غير مشترك فيه هذا ناظر الى كونه واحدا بالعدد والمراد
بالوجود الحقيقي المنحصر والمعنى النوعي اذا تكثرت افراده كان ما هو تمام حقيقة
كل فرد مشتركا فيه فعدم الاشتراك فيه يوجب الانحصار في الفرد والواجب

التوحيد

منه

نعم ولئن لم يكن له حقيقة كلية لكن يصدق عليه ان حقيقته لا بشرط شيء وهو ظ ويمكن ان
يكون كلا الفقرتين ناظراً الى الوحدة والتعدد لان النوع اذا كان منحصراً في فرد يصدق
على ذلك الفرد انه شرح اسم اي ما هو تمام ماهيته فقط ولا يشاركه فيه غيره وقس
عليه ما هو بمنزلة النوع المنحصر في الفرد كما فيما نحن فيه ولعل هذا التوجيه اظهر كما لا
يخفى قوله والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة اي كما
ان الذي يجب وجوده لا دائما غير بسيط الحقيقة لان له مادة وصورة كذلك الذي
يجب وجوده دائما غير بسيط الحقيقة وانت خبير بان الذي يجب وجوده لا دائما
قد يجب ان يكون غير بسيط الحقيقة مطلقا نعم المركب الذي يحدث من المادة
والصورة كذلك واما الصورة فقط الا ان يكون مراده بعدم بساطة الحقيقة
اعم من ان يكون تركيبا فرضيا او متعلقا بشيء قوله لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي
له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ظ السياق ان المراد بما بالذات
الامكان وبما بالغير الوجوب او الوجود وح يرد عليه انهما لا يدخلان في هوية الممكن
فلا يلزم من حصولهما في الممكن تركيبه ويمكن ان يكون المراد بما بالذات المهية وبما بالغير
الوجود وهذا ايضا غير نافع في دفع الايراد اذ الوجود غير داخل في الذات ولعل مراده بالتركيب
ليس الا ان كنه الممكن له مهية ووجوده بخلافه تعالى فان وجوده عين ماهيته قوله يعني ما بالفعل
ما بالقوة والامكان كأنه تفسير لما بالقوة قوله وهو الفرد وغيره زوج تركب من وقف
الحال فيه قوله والذي هو اول الاوائل اي الذي عنه يعني دفع الشكوك والشبه
قوله واول كل الآراء بل الصادقة الذي ينتهي اليه كل شيء في التحليل اه لا شك
ان هذه المقدمة اي ان السلب والايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان اجلى البديهيات
ولا يمكن ان يبرهن عليها اذ كل ما يحمل برهانا عليها فهو اخفى منها وان كل بديهي فهو منتهي
اليها بالفعل او بالقوة كما بينوه في ارجاع البديهيات الاولية اليها مثل قولهم
ان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة كانت موجودة
لامتناع ارتفاع الطرفين والذي موجودة مع المزيد عليه مجموعهما اعظم اذ لا نعني من
الاعظم الا ذلك فلا يخلو عن تكلف والحق الاكتفاء بما ذكرنا وقد قيل في هذا المقام

ستة

ستة لا محالة انه لا يمكن اقامة البرهان على هذه المقدمة لان الذي يستدل به على شيء فهو الذي
يستدل بثبوته على ثبوت شيء وانتفائه على انتفاء شيء فلو جوز بالخلو عن الثبوت والانتفاء
لم يأمن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا يتحقق دلالة
على ذلك المدلول فاذن كل ما يدل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد
ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل
وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان لا بد ان يتوقف منه اولا ان كونه دليلا على
ذلك المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يمكن اقامة الدليل على امتناع
هذا الاجتماع مانعا من الاستحالة ومع هذا الاحتمال لا يدل على المقصود واذا كانت
دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بيّنا ثبوتها بالقضية الاخرى
لزم الدور وهو مح فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها انتهى وفيه
نظر اما اولا فلان تجويز الخلو عن الثبوت والانتفاء لا يستلزم ان لا يأمن في ذلك الدليل
من الخلو عنهما اذ يجوز ان يعلم قطعا ان خصوص هذا الدليل ثابت غير منتف وهو ظ
واما ثانيا فلان قول الابعد ثبوت هذه القضية غير مسلم اذ توقف الدلالة
على ثبوت هذه القضية لا يستلزم الدور فالاولى ابدال الثبوت بالاثبات
وكذا الحال في قوله بعد ذلك موقوفة على ثبوتها واما ثالثا فلان قوله لا بد ان يتوقف
منه آه مم اذ يكفي ان قطعا ان هذا الدليل دليل على هذه المقدمة وليس ان لا يكون
دليلا عليها والاولى ان يقال ان اقامة الدليل على استحالة اجتماع النقيضين
وارتفاعهما ليس بنافع اذ يجوز ان يكون دليل آخر على لا استحالتهما وظ انه لا يمكن
ان يحصل القطع بعدمه الا بعد ان يعلم انه لا يجتمعان فاذا اقام الدليل على استحالتهما
لا يمكن ان يقوم دليل آخر على لا استحالتهما ودعوى انه لعله يعلم من طريق آخر مكابرة
قوله هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب كانه اكتفى به اختصارا والا
فليس هذا اظهر من انهما لا يجتمعان على ان مورد ذلك يعني عدم الارتفاع يعلم
الاجتماع قوله الذي لا يتوقف من جهة غلطا او سهوا هذا اشتراط بعقيدة
قوله فهذا ان يزيل شغل قلبه وفي بعض النسخ فيهذا وعلى هذا الضمير المستتر في

نزيل راجع الى المتحير او يكون على صيغة المتكلم مع الغير **قوله** ثم نوقظه فنقول اه هذا
تنبيه وارشاد للمتحير بعد حل شكوكه وشبهاته على ان النقيضين لا يجتمعان ولا
يرتفعان **قوله** وبما قضى المال في نفسه وليس الكلام معه هذا الضرب من الكلام
قيل لان منشاء التحير استعار بما سبق من مخالف اراء الفضلاء وغير ذلك من الوجوه (اذا كان هو)
فلا محة كان فيها مطولات بعض الاقوال فحيئنذ هذا ينبغي الكلام معه بنحو كونه لا على
النمط العلمي انتهى **قوله** فالاسم مشترك اي بالاشتراك اللفظي **قوله** فان كان
الانسان يدل على اللاانسان اه لا يخفى ان الظاهر ان مقصود الشيخ من هذا التنبيه
الموقف للمتحير ان يتنبه عليه من طريق فهم المعاني من الالفاظ ان بين الاشياء
في الواقع تميزا ومغايرة وما يكون شيئا ليس شيئا آخر وليس كل شيء كل شيء وانت
خبير بان اثبات التميز بينهما باعتبار فهم المعاني من الالفاظ قد تم بما ذكره قبل
ذلك القول اذ قد عرفت ان الانسان يفهم منه شيء خاص ولا يفهم منه غيره ولا حاجة
بعد ذلك الى هذا القول على ان هذا القول ليس بمستقيم ههنا اذ الظاهر منه انه يستدل
على ان الانسان لا يدل على اللاانسان والا لزم ان يكون جميع الاشياء شيئا واحدا
وهو غير وفيه اذ لو كان استحالته هذا ظاهرة وكان بناء الكلام عليها فاي حاجة
الى توسيط الالفاظ والتمسك بفهم المعاني منها على انه يلزم الدور في البيان
اذ قد توقفت ان المعنى اثبات الامتياز بين الاشياء في الواقع بفهم بعض المعاني
دون غيره من بعض الالفاظ مثلا فلو كان اثبات هذا الفهم بامتياز الاشياء
كان دورا والقول بان مثل هذا في التنبيهات مما لا محذور فيه لان الغرض من مثل (مفهومه)
هذا التنبيه مما لا يجري بطائل اصلا اذ ليس مما يوجب المقصود وتوضيحه بل لا ازداد
الا الحيرة على حيرة المتحير المسكين فتنبه ولا تكن من الغافلين **قوله** فاللاانسان
اذا كان له مفهوم فان كان ابيض اه فيه ان مفهوم الابيض واللاابيض
اذا لم يكونا متميزين فغاية ما يلزم منه ان يكون كل ما يفهم من الابيض يفهم من اللاابيض
فيلزم ان يكون الانسان المتميز عن اللاانسان مفهوما منهما جميعا وكذا
اللاانسان المتميز عن الانسان ولا يلزم ان يكون الانسان واللاانسان

واحدا او الجواب ان المراد ان الابيض واللاابيض اذا لم يتميز المفهوم منهما وكان كل شيء يفهم
من الابيض فهو بعينه الشيء الذي يفهم من اللاابيض بمعنى ان يكون كل ما يفهم من الابيض يكون
كل ما يفهم من اللاابيض وح لزوم ما ذكره الشيخ ظاهر لكن لا يخفى انه على هذا لا حاجة
الى توسط اللاابيض في الدليل اذ يكفي ان يقال ان الانسان اذا كان المفهوم منه متميزا (مفهومه)
عن اللاانسان نقل الابيض ايضا كذلك او لا فان كان كذلك فهو المطلوب وان لم يكن (بكونه)
كذلك بل كان يفهم منه جميع الاشياء اذ كل ما يفهم منه شيئا واحدا يلزم ان يكون الانسان
واللاانسان واحدا وهو خلاف الفرض لان الانسان واللاانسان جميعا يفهم منه
والمفروض ان كل ما يفهم منه لا امتياز فيه ولو قيل ان الانسان مثلا لعله يفهم منه فقط
فهو قول بانه لا يفهم منه جميع الاشياء ويكون التميز بينه وبين اللاابيض حاصلا والحاصل
ان المدعى ظاهر لا يحتمل مثل هذه المناقشات لكن الغرض ان كلمات الشيخ ليس فيها كثير نفع
بل المدعى اظهر منها كثيرا **قوله** لا يجتمعان ولا يصدقان معا الظاهر ان المراد بالاول
النقيضان المفردان وبالثاني النقيضان وكذا قوله لا يرتفعان ولا يكونان معا
وقيل الفرق بين القولين منهما ان الاول بحسب الحمل بالاشتقاق ويقال له وجود
والثاني بحسب الحمل بالمواطاة ويقال له حمل على فاجتماع البياض واللابياض في موضوع
واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذلك ارتفاع
البياض واللابياض عن موضوع واحد وكون الابيض واللاابيض عليه
انتهى وكان ما ذكرنا اظهر **قوله** فيكون قد اجتمع الشيء اه فيه ان سلب الانسان (ليس ه)
لا يستلزم صدق اللاانسان حتى يلزم صدق اللاانسان واللاانسان اذ الكلام
الاول ان ارتفاع الانسان واللاانسان جائز ام لا فكيف يسلم ان الانسان اذا ارتفع
صدق اللاانسان قيل في هذا المقام لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما لجاز اجتماعهما و
صدقهما لانه اذا ارتفع عنه شيء الانسان واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان
واللاانسان وهما ايضا متقابلان وقد بينه على بطلان اجتماعهما وكذا الكلام في ان
كذبهما معا يوجب صدقهما معا انتهى وقد عرفت ما فيه ايضا فيه ان قوله وكذا الكلام
مما لا دخل له بالمقام اصلا وكانه على سبيل الاستطراد **قوله** وبحل الشبه المتقابلة

جار ومجرور متعلق بقوله يكتسا **قوله** وعلى الفيلسوف الاول الذي يذهب عنه
لما ذكر سابقا ان البحث عن عوارض الموجود بما هو موجود فيجب على الفيلسوف
الاول تصحيحه والذب عنه **قوله** ينفع في البراهين قبل وانما قال ومبادي
البراهين ينفع في البراهين مع ان الامر دائما الى ما لابد منه نظرا الى انفس
معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين نافعة في معرفة الاعراض
الذاتية للموضوعات تلك الاعراض انتهى **قوله** لموضوعاتها الضمير راجع
الى الاعراض الذاتية **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات آه مراده انه قد
علمنا ان هذا العلم يتكلم في مبادي البرهان الذي ينفع في معرفة الاعراض الذاتية
للموضوعات لكن على دنه هذا العلم ايضا ان تحصل جوهر الموضوعات التي كانت
تعرف فيما سلف من الفنون بالحد فقط فعلى هذا يلزم ان يكون لهذا العلم الواحد
ان يتكلم في الامرين جميعا احدهما مبادي البراهين والآخر جوهر الموضوعات
وهذا تمهيد للشك الذي سيذكره وبما قررنا ظهر معنى الاستدراك الذي في كلمة لكن
من دون تكلف وقد قيل في هذا المقام صحة هذا الاستدراك بان بيان البراهين
ليس لا يكون الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك
الموضوعات فتقتصر معرفتها على الحدود والتصورات دون الاثبات
والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى
من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس شيء من البراهين اثبات الموضوعات
حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين
العلم الاعلى كما تثبت الاعراض الذاتية لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات
فالموضوعات التي تعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية
بالحدود فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان تحصيل وجودها والتصديق
باثباتها انتهى وبما ذكرنا من التوجيه الظاهر لا حاجة الى ارتكاب هذا الوجه البعيد
مع ان حاصل ما ذكره سيجيء في طي الشك الذي اورده الشيخ فلا وجه لادراجه
في ضمن هذا الكلام فافهم **قوله** لكن قد تشكك على هذا انه ان يتكلم في هذا آه وفي

بعض

بعض النسخ فيهما والصحيح هو الاول وهذا اما اشارة الى جوهر الموضوعات
ويتكلم على صيغة المعلوم من الماضي او المضارع وفاعله الضمير المستتر الراجع الى هذا
العلم او على صيغة المجهول ويكون الجار والمجرور قائما مقام الفاعل واما اشارة
الى هذا العلم ويكون يتكلم على صيغة المجهول مسندا الى الجار والمجرور والمراد التكلم
في جوهر الموضوعات ايضا واما النسخة الاخرى فلم يظهر للضمير فيهما مرجع
سوى الامرين المذكورين وهو غير مستقيم كما لا يخفى والضمير في قوله وان يتكلم فيها
في التصديق راجع الى الموضوعات وفي بعض النسخ فيه ايضا فيهما وقد عرفت
حاله وهذا الشك حاصل الاشكال والشك ان هذا العلم ان تكلم في الموضوعات السالفة
على سبيل التحديد والتصور وهو الذي قد تكلم فيه صاحب العلوم الجزئية السالفة
كما اشار اليه ان تلك الموضوعات قد عرفت فيما سلف بالحد فلا حاجة
الى اعادة الكلام ثانيا في هذا الفن وان تكلم فيها على سبيل التصديق فصار
الكلام برهانيا ومحذور هذا الشق يحتمل وجوها احدها ان يقال انه اذا صار الكلام برهانيا
فلابد ان يثبت فيه الاعراض الذاتية للموضوعات كما ذكرت ان البرهان ينفع
في الاعراض الذاتية لموضوعاتها فلا يكون فيه اثبات الموضوعات
وثانيها انه اذا صار الكلام برهانيا فقد صار مسئلة هذا العلم من مسائل العلوم
السالفة اذ فيها ايضا برهن على تلك الموضوعات ويتكلم فيها على سبيل
التصديق وثالثها ان يقال انك قلت ان هذا العلم يتكلم على وجهين احدهما
في مبادي البرهان والآخر في تحصيل الموضوعات واثباتها والكلام في مبادي
البرهان برهان فاذا كان الكلام في تحصيل الموضوع ايضا على سبيل البرهان
كان الوجهان وجها واحدا وهذا الوجه الاخير من الشك ضعيف جدا ويمكن
حمل كلام الشيخ على كل واحد من المحذورات وعلى اثنين منها وعلى الثلثة
جميعا لكن ما ذكره في الجواب لا اثبات الحمل على الاخير فقط كما سيظهر
فالاولى حمله على الاخيرين لان الاخر بعيد او قد قيل في هذا المقام مفصلا
ما نقلنا عنه آنفا ولم يكن في علم واحد ان تتكلم في امرين اعني التحديد والاثبات

جميعا بل كل ما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا بهذا العلم
حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا انه على ان يكون هذا العلم متكفلا للاثبات
بان لا يتكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا
وهو علم كلي احق وذلك لان تحديد الموضوعات كان من شان العلوم الجزئية
ولم يتكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيهما بنحو واحد وهو البرهان لا بالنحوين
البرهان والحد جميعا كما هو المفروض انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله
كل ما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا بهذا العلم ان اراد
به التكلم في تحديد موضوعه وتصويره فهذا العلم ايضا ليس كذلك لانه لا يتكلم
في تحديد موضوعه ولا في اثباته لبداهته ايضا ولانه لا يصح اثبات موضوع
علم فيه وان اراد التحديد والتصوير مطلقا فعنده ان جميع العلوم يتكلم في التحديد
والاثبات جميعا اذ يذكر في كل علم حدود ما يستعمل فيه مما يحتاج الى التحديد لانه بديهي ه
ويثبت ايضا اشياء كثيرة الا ان يقال ان في العلوم الاخرى لا يثبت الوجود
في نفسه بل يثبت فيه الاعراض للموضوعات وهو ثبوت رابطي بخلاف
هذا العلم فانه يثبت فيه ايضا وان كان يثبت اولا العوارض للموضوع لكن يستلزم
ذلك الاثبات الوجود في نفسه بيانه انه اذا قيل في هذا العلم ان الموجود ينقسم
الى كذا وكذا مثلا فهذه المسئلة وان كان يثبت فيها اولا القسمة الى كذا
وكذا للموجود وهو ثبوت رابطي لكن ذلك يستلزم ثبوت الاقسام
في نفسها لان كون شيء من اقسام الموجود مستلزم لثبوته في نفسه واما ثانيا العلم ه
فلان قوله ان يتكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير ان اراد به
موضوعات نفس العلم لهذا العلم ليس يتكلم في موضوع نفسه ولا لازم من
الكلام السابق التكلم فيه بل انما لزم منه التكلم في موضوعات العلوم السابقة
وان اراد به موضوعات العوارض والاعراض ففيه ان هذا ظاهر انه ليس
من شان العلوم الجزئية فقط ولا يخفى ان الجواب الذي يستقل عند انشاء
الله وترتب بما ذكرنا من هذا الايراد لكن الشان في ان التشكيك بهذا الوجه

ظاهر الدفع جدا فلا يناسب حمل كلام الشيخ عليه واما ثالثا فلانه يرد على قوله لا بالنحوين
البرهان والحد جميعا كما هو المفروض ان المفروض انفا تكلم هذا العلم في مبادئ البرهان وتحصيل
الموضوعات جميعا لا في التحديد والبرهان جميعا وهو ظ والقول بانه لعله كان
مفروضا في موضع اخر تعسف جدا فاذن الصواب حمل الشك على ما ذكرنا
فتثبت قوله فنقول ان هذا الذي كانت موضوعات اه وفي بعض النسخ
بهذه التي وعلى الاول ما ثبت كانت باعتبار الخبر وحاصل الجواب ان حمل محذور
الشك على الوجه الاول فقط من الوجوه التي ذكرنا ولا يخفى ان هذا المحذور يمكن توجيهه
من وجهين احدهما ان في البرهان يثبت الاعراض للموضوعات وثانيهما انه يثبت
فيه شيء لا ان يثبت فيه وجود شيء في نفسه لكن يقال ان في هذا العلم يثبت
موضوعات العلوم الاخرى لموضوع هذا العلم لا اثبات لواحق وعوارض
له ولا محذور من اي وجه كان من الوجهين لان هذه الموضوعات اذا كانت اعراضا
وعوارض للموجود فعلى هذا البرهان ايضا يثبت الاعراض لموضوعاتها لان الموجود
موضوع بالنسبة الى الموضوعات الاخرى وتلك الموضوعات عوارض له
ولا يلزم ان يكون العوارض ليست موضوعات اصلا فقد بطل الوجه الاول
واذا اثبت هذه الموضوعات للموجود ثبوتا رابطيا بعنوان تقسيم الموجود
اليها ونحوها فقد ثبت وجود هذه الموضوعات في انفسها ايضا على ما اشرنا
اليه انفا فاندفع الوجه الثاني ايضا ولا يخفى انطباق كلام الشيخ عليه من غير
تكلف وان حمل على الوجه الثاني ان يقال ان هذا العلم يثبت موضوعات العلوم
الاخرى للموجود والعلوم الاخرى يثبت الاعراض لموضوعاتها فيلزم تقرير كون
الكلام في موضوعات العلوم الاخرى من هذا العلم برهانيا لا يلزم كون مسئلة العلم بهذا ه
والعلوم الاخرى واحدة وهو ظ كانطباق كلام الشيخ عليه وبما ذكرنا ظهر
حال ما اذا حمل المحذور على الوجهين جميعا ولو حمل المحذور على الوجه الثالث
فقط فلا يلائمه هذا الجواب كما لا يخفى فلو حمل المحذور على الوجه الثالث
للزم ان ينضم مع احد الوجهين الاخرين او معهما جميعا حتى يكون هذا جوابا عن

المحذورين الاخرين ويكون قوله ومع هذا الكلام اه تتمة للجواب لدفع المحذور الثالث كما يشعر
انشاء الله تعالى لا وجه دخول هذا وقد قيل متصلا بما نقلنا عنه آنفا والجواب ان تلك
الامور موضوعات في ساير العلوم عوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام
لموضوع هذا العلم الذي هو الموجود مطلقا لموضوعيتها ما لا فيها لا غير هذا العلم
فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم في تحديد الموضوع من جهة
ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم آخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن
عليها بما هي موضوعات فيه بل برهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه
وان كانت بعضها موضوعات في علوم اخرى انتهى وانت خبير بان جواب
الايراد على النحو الذي قرر هذا القايل الايراد هو لا قوله وكذا اذا برهن عليها
آه وهذا انما هو مذكور على سبيل الاستطراد وظ ان كلام الشيخ لا ينطبق على
هذا اصلا بل انما ينطبق على ما هو مذكور استطرادا فقط فعلى هذا لا يصح حمل الايراد
على ما ذكره اولا لكون الجواب مطابقا له مع ما عرفت ما في هذا الايراد فتدبر
قوله وايضا اذا لم نلتفت الا علم آخر وقسم هذا العلم نفسه اه لما ذكر ان
الموضوعات التي كانت فيما سلف تعرف بالجملة كانت موضوعات العلوم
السالفة بحث ان يحصل في هذا العلم واورد الشك عليه واجاب اراد بعد ذلك
ان يشير الا ان هذا الشك والجواب ليس مخصوصا بالموضوعات التي موضوعات
للعلوم السالفة بل لو قطع النظر عن ذلك ايضا نقول ان في هذا العلم موضوعات
وعوارض ذاتية لها سواء كانت موضوعات لعلوم اخر اولا ويرد في بادي
الراي الشك المذكور فيها اذ هذا العلم لا بد ان يتكلم فيها ولا شك انه ليس على سبيل
التحديد والتصوير فقط بل على سبيل التصديق فيكون برهانيا وقد ذكر
ان البرهان ينفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها فكيف يستقيم البرهان
على نفس الموضوع والجواب ان هذه الموضوعات وان كانت موضوعات
بالنسبة الا عوارضها الذاتية لكنها محمولات وعوارض بالنسبة الا الموجود
المطلق الذي هو موضوع هذا العلم والبرهان انما هو على ثبوت هذه اللواحق

التي

التي هي موضوعات بالنسبة الا لواحق اخرى للموجود المطلق فيكون البرهان نافعا في ثبوت
الاعراض الذاتية لموضوعاتها كان باقيا بحاله في هذه المباحث ايضا فلم يلزم محذور
فالغرض من قوله وايضا الا قوله ومع هذا ان هذا الذي ذكرنا من تعميم الشك وايراده
مع قطع النظر عن كون الموضوعات موضوعات لعلوم اخرى وبيان الجواب
عنه ايضا على هذا الوجه وقطع النظر عن ان موضوعات العلوم الاخرى محمولات
لموضوع هذا العلم وايضا فيه مزيد توضيح وتبيين لكون تلك الموضوعات
سواء كانت موضوعات لعلوم اخرى اولا محمولات وعوارض لموضوع هذا
العلم ليس فيما سبق اذ ليس فيما سبق الا مجرد ان تلك الموضوعات احوال
عوارض للموجود واقسام له من دون التوضيح والتبيين الذي فيه هذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام قوله فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما مثل الجسم الطبيعي
مثلا قوله اذ الجوهر مطلقا الذي ليس موضوعا لعلم ومراده من هذا الترديد ما ذكرنا
من ان الغرض ان هذا الاشكال والجواب لا خصوصية لهما لموضوعات العلوم
الاخرى بل يجريان بالنسبة الا جميع ما هو موضوعات بالنسبة الا العوارض الذاتية
لها كالجوهر والعقل والنفس ونحوها مما يكون في بادي الراي موضوعات فقط
ولا يظهر فيه محموليته وعرضيته الا بعد ما شرحنا قوله فيكون نحو ما عارضا اه
اشارة الا ما هو محط الجواب عن الاشكال وتوضيح لما ذكره في ذيل فنقول اه
قوله لان صار ذلك الجوهر بفتح الهمزة فيكون ان المصدرية والفعل الذي بعده
بتاويل المصدر اسم لقوله فيكون نحوما والخبر قوله عارضا لطبيعة موضوعه ويمكن
ظ قوله لطبيعة الموجود كان تقارنه او يكون هو ان تقارنه مبتدا والطبيعة الموجود
خبره والجملة صفة شيء بمعنى انه عرض لطبيعة الموجود وان صار ذلك الجوهر المفروض
كالجسم مثلا دون شيء آخر فصح ان يكون طبيعة الموجود ذلك الشيء كالعقل والنفس
مثلا فان الموجود يصح ان يصير كل شيء فكل شيء من الاشياء عارض لطبيعة
وسبب تام الاسباب ونحو من الانحاء صار شيئا ما دون شيء آخر دون
آخر ونحو لو صار الآخر دون ذلك الشيء وهكذا والترديد الذي ذكره باعتبار

لان الكلي يمكن ان يعتبر فيه المقارنة مع اشخاصه وكونه اياها بعينها وقد سبق مثله في
مسئلة التوحيد ايضا **قوله** يصح حملهما على كل شيء الا انسب بالمقام ان يقال
يصح حمل كل شيء عليه لكنه تسامح اعتمادا على الظهور واما ما قيل ان الحمل من
الطرفين فهو ما مر انه قد قيل في توجيه قول الشيخ وايضا لا قوله ومع هذا نريد
بيان ان في هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا اي واحدا اعني التحديد والاثبات
فاما اذا لم يلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن ساير العلوم ولم نقل ان الموضوعات
لهما محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم الى جوهر وعوارض
التي للموضوع واحوال ذاتية خاصة له كان الجزآن كلاهما من افراد الموضوع
لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف ساير العلوم الجزئية اذا
انقسم الى فرعين موضوعات وعوارض ذاتية لهما فان محمولاتها مغايرة
لموضوعاتها وهذا اي ما نشا ههنا للعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع
لهذا العلم فكلا فرعيه موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا
للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن العروض موضوعا لهذا العلم
موضوعا له بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية
جميعا فالموضوع والجوهر نحو ما عارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو الموجود
ولذلك صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود
بما هو موجود لان العارض لطبيعة الموضوع او يكون هو هو بعينه اما المقارنة
والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه
نفس الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء على نفسه وعلى مغايره مما هو جوهر
وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشترك في كونهما موجودا فما هو الجوهر
والموضوع ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود
بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم الباحث عن احواله مغاير للاعراض الذاتية
المبحوث عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون ساير العلوم ان يتكلم في الموضوعات
على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومن الجواب على الاول ان الموضوعات

المبحوث

المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لساير العلوم محمولات
لهذا العلم من الجهتين يتكلم بالوجهين ومن هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم
في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات
هذا العلم باعتبار محمولات فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع
والعرض ولذا كان الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية كما
علمت انتهى وفساد هذا التوجيه من وجوه شتى وعدم الانطباق على كلام الشيخ
بل عدم جريه فيه وقوله عنه واصل تقصير ظ لا احتياج للبيان **قوله** ومع هذا كله
فليس البحث عن مبادي التصور اه قد عرفت ان في الشك المذكور يمكن ان يحمل ورود
الشق الثاني اي احد الامور الثلثة المذكورة او اثنان منها او كلها لكن الشيخ
اولا اجاب بحمله الثالث فقط بل منع حمله على الاحتمالات الاخر وعلى الاحتمال
الذي يكون الوجه الثالث داخلا في المحذور سواء جعل المحذور اثنان او ثلثة فيكون
هذا الكلام من الشيخ تتمة للجواب الذي دفع هذا المحذور وما سبقه لدفع المحذور الاخر اذ المحذور
الاخران وعلى الاحتمال الذي لا يكون داخلا يمكن ان يجعل هذا الكلام جوابا مستقلا لدفع
ما يتوهم من هذا المحذور او لدفع ما يتوهم من محذور اخر وهو انه قد ذكر الشيخ ان هذا العلم
يبحث عن مبادي البرهان لكل علم ويذب عنه وح يتوهم ان هذا البحث يكون برهانا
فيكون برهان العلوم الاخر مستعملا في هذا العلم فيشارك مسايله مسايلها
وحاصل الجواب على الاول ظ وعلى الثاني ان البحث عن مبادي البرهان
ليس برهانا اي انه ليس البرهان الذي في العلوم الاخر بعينه لانه على نفس المسائل
وهذا على مبدا برهانه حتى شارك المسايل او انه لا يلزم ان يكون برهانا بل يجوز ان يكون
على نحو اخر من النقد ونحوه كما في بحثه عن مبادي المبادي ويمكن ان يجعل جوابا
لدفع المحذورين معا ثم على التقادير يكون قوله ان البحث عن مبادي الحد حدا ولا تصورا
مذكورا على سبيل الاستطراد ومعناه ظاهر مما ذكرنا في البحث عن مبادي البرهان هذا ثم قيل
في حل هذا الكلام يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات
العلوم الاخر بحثا تصوريا او حديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك

جواب ه

الموضوعات ومقصودا اثباتها وكذا قد يبحث عن المبادي التصديقية لمسائل العلوم الاخر
تحقيقا برهانيا ولا يلزم من ان يكون ذلك تحقيقا برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون
البحثان المتخالفان بحثا واحدا او العلمان المتخالفان اللذان احدهما فوق والاخر
تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب آخر عن الاشكال
المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين
من لزوم الخلط بين العلمين والاتحاد بين البحثين انتهى وفيه نظر لان الاشكال المذكور
على النحو الذي قرر هذا القائل كما نقلنا عنه كيف يمكن ان يكون هذا الجواب جوابا له فالصواب
ان يكتفى بالوجه الاخير فافهم

المقالة الثانية

قوله في توابع الجوهر واقسامه يقول
كان يعرف الجوهر الكلي العام واقسامه الاولية العامة قوله فنقول ان الوجود للشيء
قد يكون بالذات اه اي قد يكون الشيء بالذات شيئا كالانسان انسان بالذات
وقد يكون بالعرض شيئا كان زيد ابيض بالعرض وظاهر العبارة توهم ان المراد بالوجود
الرابطي لكن كان غرضه ليس هذا بل المراد ان الاشياء تكون موجودات بالذات وموجودات
بالعرض والاول كالانسان فانه موجود بالذات والثاني كالابيض فانه موجود
بالعرض وعبر عن هذا المعنى بما عبر تنبيها على ان ذاتيات الشيء موجودة بوجوده بالذات
وعرضياته بالعرض فافهم قوله والامور التي بالعرض لا تحد الظاهر ان المراد بالحد الحصر والضبط
وعدم انضباط ما بالعرض وانضباط ما بالذات باعتبار ان زيدا مثلا ما بالذات
شيء واحد هو الانسان وداخل تحت نوع خاص ومقولة خاصة ولا يمكن ان يتغير
ويتبدل ذلك بل دائما كذلك بخلاف ما هو بالعرض لان زيدا بالعرض
اشياء كثيرة من كونه عالما وكاتبا وابيض وغير ذلك من المعاني والاعتبارات
المتكثرة بل الغير المتناهية وداخل تحت انواع متخالفة ومقولات متباينة ويتطرق
اليها التغير والتبدل كان يكون اليوم ابيض مثلا ويصير غدا اسود وهكذا وبالجملة
ما بالذات لكل شيء امر واحد لا يمكن تغيره وتبدله وعرضياته كثيرة ويمكن ان يتغير
ويتبدل كلا او بعضا وهذا هو المراد بعدم الانضباط والحصر في العرضيات
ووجودهما في الذاتيات ولا يخفى ان مثل هذا يصلح وجها لان يعرض عن العرضيات

[هامش: وظاهره]

ويبحث

ويبحث عن الذاتيات ويقال ان ما بالذات لكل شيء يمكن اما جوهر واما عرض والجوهر
اما كم او كذا الى آخر التقسيم ولئن كان ما بالعرض اضافيا يمكن فيه ان يكون داخلا تحت
الحصر والضبط او يصح ان يقال ان ما بالعرض لكل شيء يمكن اما جوهر واما عرض الى آخر
التقسيم على انه يمكن ان يقال ان ما بالعرض للممكنات لا ينحصر في هذه الاقسام اذ من
جملتها الاعتباريات وهي ليست داخلة تحت هذه الاقسام ولا مندرجة تحت
مقولة خاصة بل نقول ان العرضيات ليست داخلة تحت هذه الاقسام لان
الابيض مثلا ليس عرضا بل العرض هو البياض وهو غير الابيض لا يقال ان الابيض
بمعنى المجموع المركب من المعروض والعارض غير البياض بل المفهوم البسيط الذي يعبر عنه
بالفارسية سفيد ايضا غير البياض كما صرح به الشيخ ايضا وما ذكره بعض المحققين
ان الابيض هو البياض بالذات ومغايرتهما بالاعتبار مما لا محصل له اصلا
وقد تكلمنا عليه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد وحواشيه وقد قيل في هذا المقام واعلم
ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به الموصوف والصفة جميعا فانه موجود بالعرض لا بالذات
لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة من المقولات لان كان
له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة
معتبرة في التقسيمات كلها والا لم يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم
او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون موجودا
واما اذا اريد به نفس الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا غير كان ذلك الشيء
هو الابيض كان في المعنى الاول فهو يكون موجودا بالذات سمونا عنه في العلم فيكون عرضا
وعرضيا باعتبارين او جوهرا او جوهريا باعتبارين كالناطق او غيرهما كالموجود البحت
بما هو موجود بحت فانه وجود وموجود باعتبارين وهما اعتبار كونه بشرط واعتبار كونه
لا بشرط فالابيض بشرط ان لا يكون مأخوذا مع شيء آخر عرض غير محمول ولا بشرط
شيء وعدمه عرض محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الآخر
فصل انتهى وفيه ان ما ذكره من ان افراد الموجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة لا وجه
له وما ذكره من الدليل عليه فيه اشتباه اذ اللازم مما ذكره ليس الا ان الموجود اذا قسم

[هامش: والضبط]

[هامش: ٧ من الجوهر والكم كالطويل ح]

[هامش: كالابيض وبين الاضافة كالاب وبين الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس باقي المقولات ح ح]

على الجوهر والكم والكيف وغير ذلك يكون المراد من الموجود الواحد ويخرج الموجود المتكثر عن المقسم
وذلك لا يدل على ان الموجود المتكثر ليس موجودا ولان كل فرد من افراد الموجود لا بد ان يكون داخلا
تحت مقولة وهو ظ فكان الصواب ان يقول ان المراد بالمشتق ان كان هو الموصوف
والصفة جميعا فلا يكون داخلا تحت المقسم لان الوحدة معتبرة في التقسيمات ثم على تقدير
تسليم دلالة ما ذكره على عدم كون المجموع موجودا بالذات لا ادري انه ما معنى كونه موجودا بالعرض
اذ لا وجه اصلا لكونه موجودا بالعرض بالمعنى المراد ههنا كما لا يخفى وكانه اراد بالموجود بالعرض
الموجود بالاعتبار هذا وما ذكره من ان الابيض هو البياض بالذات هو الذي نقلنا
عن بعض المحققين وذكرنا انه قد زيفناه في التعليقات قوله فالقدم اقسام الموجودات
بالذات هو الجوهر اي الموجودات الممكنة والمراد بالاقدمية بالذات قوله
وذلك ان الشيء الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه اي لا في ذلك الموجود فيه والمراد بتحصل القوام
في نفسه ان لا يكون لذلك الموجود دخل في وجود ذلك الشيء الاخر وبتحصل النوع في نفسه
ان لا يكون له دخل في صيرورة ذلك الشيء نوعا وكان الغرض من ذكره اخراج الصور النوعية
التركيبية كالصورة الياقوتية مثلا فانها عندهم جوهر وليس لها مدخل في وجود محلها على ما هو
راي الشيخ واتباعه من بقاء الصورة العنصرية حال التركيب اذ ظ ان العناصر لا مدخل
في وجودها الصورة التركيبية لوجودها بدونها كما في حال البساطة لكن لها مدخل في نوعيتها
اذ بها تصير العناصر نوعا تركيبيا ولا يخفى ان ههنا اشكالا لانهم زعموا ان الصور النوعية
التركيبية جواهر ومثلة السرير مثلا ليس لها مدخل في وجود محلها الخشب امكن ان يقال
ان السرير ليس بنوع حقيقي اذ الماهية الحقيقية هي الخشب فقط والهيئة من لواحقها
وعوارضها فلا يكون المجموع ماهية حقيقية بل اعتبارية بخلاف الياقوت فان الصورة
التركيبية لها مدخل في وجود المحل لكانت الماهية الحقيقية هي المجموع لا المحل فقط واما
اذا لم يقل بذلك فكيف يقول ان الاول ليس بنوع والثاني نوع ولم يوف
بينهما والقول بان الفرق بينهما باعتبار ان من الثاني يتصور اثار عجيبة عظيمة دون
الاول قول واهن سخيف اوعن الاعراض ايضا قد يتصور اثار عظيمة ومثل هذا
لا يصلح لان يصير ملاك الفرق بين الجوهر والعرض وكذا القول بان الحدس يحكم في الثاني

بالنوعية

بالنوعية الحقيقية واذ لهيئة حقيقة دون الاول اذ ظ ان هذا القول على هذا التقدير ليس
الا بمجرد الحدس والمكابرة ولو فرق ح بين الجوهر والعرض بان الجوهر الحال لا مدخل للمحل
في وجوده وان لم يكن له ايضا مدخل في وجود المحل بل في نوعيته بخلاف العرض فان للمحل مدخلا
في وجوده لحصل اشكال اثباته لان العرض يحتاج الى المحل في وجوده بل غاية ما يمكن ان يدعى ان
العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه ولو قيل ان الجوهر الحال لا يحتاج اصلا الى محله لا في وجوده
ولا في تشخصه بخلاف العرض فانه يحتاج في شيء منهما فهو ينافي ما ادعوه بداهة ان الحال
مطلقا لا بد ان يحتاج الى محله اما في وجوده او تشخصه هذا ثم لو قيل بان الصور العناصر لا تبقى
في المركبات فح الامر سهل اذ صور المركبات ح مما يحتاج اليه المحل في وجوده ولا حاجة
الى اخذ تحصل النوع في تعريف العرض ويمكن ايضا ان يقال ببقائها لكن يقال ان العناصر لعلها بعد
الصور والتماس الذي لا بد منها في التركيب لا يمكن ان يوجد منفردة بدون الصورة التركيبية على ما
صرح به بعض المحققين وعلى هذا ايضا يسهل الفرق ولا يحتاج الى الاخذ المذكور لكن اثبات
هذا المعنى مشكل جدا ثم انه يمكن ان يكون مراد الشيخ بالتحصيل النوعي لا ما ذكرنا بل يكون مراده
على ما قيل ان الموضوع هو المحل الذي لا يكون في وجوده النوعي محتاجا الى الحال وان كان في وجوده
الصنفي او الشخصي محتاجا اليه على ما زعموا من وجود العوارض المشخصة فتدبر قوله
وجود الا كوجود جزء من هذا الكاف للتوضيح اذ كون المحل متحصل القوام بنفسه مغن عنه اذ
الكل ليس بمتحصل القوام بدون الجزء قوله من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء
الاولى ان يجعل هذا تتمة للتعريف بل يجعل كلاما من احكام العرض ويثبت بالبرهان
ويخرج ما اريد اخراجه بهذا القيد من الزمان والمكان بوجه اخر وهو ان يورد بدل الوجود في الشيء
الحلول فيه وكان الشيخ اعتمادا على ثبوته في محله بالبرهان اورده ههنا في التعريف مسلما
هذا وقد قيل في شرح هذا المقام بعد توقف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على
العرض بان يقال الموجود بالذات منقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء اخر وذلك الشيء
الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك
الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد مغن
عن قوله لا كوجود جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا كما سنشير اليه فهذا القسم يخص

المعنى

باسم الوصف اي يوجد في موضوع والثاني ان يكون في شيء من الاشياء لبلغ الصفة فلا يكون في موضوع الوجود من غيره
الضا بهذا هو المخصوص باسم الجوهر وقد رسم الوصف بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح
قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس وعلى الوجه المشهور
والتحقيق هو المذكور انتهى ولا يخفى ان تفسير علام صحة المفارقة بما ذكره بعيد بهشاه
جدا مع ان هذا المعنى الظ انه لا يطابق الواقع ولا يقتضيه العقل السليم ثم الظ ان
العقيد الاخير بالمعنى الذي ذكره هذا القايل مغن عما ذكره وعن قوله وذلك الشيء الاخر
متحصل القوام والنوع في نفسه فاوجه تخصيص الغنا بالعقيد الذي ذكره والضا
الرسم الذي ذكره الظ انه لا فرق بينه وبين هذا التعريف الذي هاهنا اذ يمكن
حمل قولهم ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه على ما حمل هذا القايل قول الشيخ من غير ان يصح لزم
مفارقته من ان وجوده في نفسه يكون عين وجوده الرابطي فما معنى قوله هذا الرسم
بحسب المشهور والتحقيق هو المذكور هاهنا ولعله لقول بان وجود الصورة ايضا
في نفسها وجودها في محلها وهو كما ترى فافهم ثم اعلم ان الشيخ في قاطيغورياس جعل
هذا العقيد اي صحة المفارقة لاخراج مثل الزمان والمكان ثم اورد عليه بان مفارقة
الجسم عن الزمان المطلق والمكان المطلق غير صحيح بل قد لا يصح لبعض الاجسام
مفارقته عن مكان خاص كالفلك مثلا واجاب عنه بان المراد ان لا يصح مفارقته
عنه باعتبار الكون فيه والوصف لا يصح مفارقته باعتبار كونه في الموضوع بخلاف الجسم
فان علام صحة مفارقته عن المكان ليس باعتبار كونه فيه بل باعتبار امر اخر قوله
كما سنبين في مثل هذا المعنى خاصة حيث سنبين في المقالة الثانية وجوب انتهاء العلل
القابلية قوله فيكون الجوهر متقوم الوصف موجودا وغير متقوم بالوصف فيكون الجوهر
هو المتقدم في الوجود لا يخفى ان علام تقدم الجوهر بالوصف مما لا كلام فيه حيث افتقر وتوقف
الموضوع وجوده بنفسه لا بذلك الحال واما تقدم الوصف بالجوهر فلم يثبت من هذا التوقف
الا ان يقال الاحتياج في الوجود بين الحال والمحل فاذا لم يكن من جانب المحل فلا بد ان يكون
من جانب الحال ولا يخفى عن اشكال قوله وهذا غلط كبير قد اشبعنا القول فيه
في اوائل المنطق لا يخفى ان القول بان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا بالقياس

بالكن

لا يستغني لكن كان باعتبار انه يكون موجودا في شيء لا كجزء وفي شيء آخر كجزء على ما يظهر من التعليم الاول
الذي ذكره الشيخ ففساده ظاهر اذ الظ ان ليس مرادهم ان الجوهرية والوصفية امران اضافيان
حتى يكون الموجود في شيء عرضا بالنسبة الى ما هو ليس جزءا له وجوهرا بالنسبة الى ما هو جزء
له كيف وعلى هذا يكون كل عرض جوهرا ايضا وهؤلاء لم يقولوا به بل قالوا بجوهرية بعض
الاعراض على ما هو الظ من كلام الشيخ هاهنا اذ كل عرض يكون جزءا من مجموع الحال والمحل
الا ان يقال المراد انه يكون جزءا امر حقيقي والمجموع المركب من المحل والوصف ليس امرا حقيقيا
وكذا ليس مرادهم ان الوصف لا بد ان لا يكون جزءا من شيء والا لم يوجد عرض اصلا لما ذكرنا
من ان كل عرض جزء الشيء الا على القول المذكور وايضا على هذا لا يلزم ان يكون شيء عرضا
وجوهرا معا بل يلزم ان يكون ما يكون جزءا الا حقيقيا في بعض المواد وغير جزء له في مادة اخرى
على تقدير وجوده جوهرا فقط لا عرضا ايضا اذ قد اعتبر في علام كونه جزءا كذلك بل مرادهم
ان الوصف هو ما يكون موجودا في شيء وليس جزءا منه في الجملة سواء كان موجودا في شيء بعنوان الجزئية
اولا وعلى هذا الظ انه لا يلزم من كون الوصف جزءا في المجموع جوهريته بالنسبة اليه مع انك قد عرفت
ان ليس لا كجزء منه مما لا مدخل له في التعريف بل كان للتوضيح وعلى هذا لا ينشأ التوهم اصلا
وان كان القول بذلك فما على انه يجوز ان يكون امر موجودا في شيء يكون ذلك الشيء موضوعا
بالنسبة اليه باعتبار انه يكون موجودا ونوعا دونه وموجودا في اخر يكون ذلك الاخر
محلا بالنسبة اليه فقط لا موضوعا باعتبار انه يكون موجودا به مثلا يكون الحرارة في النار
سببا لوجود محلها وفي غيرها لا كذلك فمع هذا القول ليس مما يكون فساده ظاهرا
ودفعه في غاية الاشكال والشيخ في قاطيغورياس وان بسط الكلام فيه كل البسط لكن
لم يأت بشيء يدفع هذا الاحتمال بل غاية ما يلزم منه دفع التوهم الاول وهو امر سهل
والعمدة هو هذا الاحتمال وهو لم يندفع بما ذكره اصلا ما ذكره هناك انا نعني بالجوهر الشيء
الذي حقيقة ذاته يوجد من غير ان يكون في موضوع البتة اي حقيقة ذاته لا يوجد في شيء
البتة لا كجزء منه وجودا يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده
والوصف هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في شيء من الاشياء لبلغ الصفة ان
بهته لا يحصل موجوده الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء لبلغ الصفة واد الاشياء

علی شیء ذاته وحقیقته مستغنیة عن ان یکون فی شیء من الاشیاء کوجود الشیء فی موضوع وشیء لابد
ان یکون فی شیء من الاشیاء بعین الصفة فکل شیء اما جوهر واما عرض واذ من الممتنع ان یکون
شیء واحد بعینه متقوّمة فی الوجود لا ان یکون فی شیء من الاشیاء بهو فیه کان الشیء فی موضوع
ویکون مع ذلک بعینه غیر محتاج لا ان یکون فی شیء من الاشیاء الیه بهو فیه کان الشیء فی الموضوع
فلیس شیء من الاشیاء بهو عرض وجوهر انتهی وانت خبیر بان ما ذکره یدفع التوهم المذکور
البتة واما الاحتمال الذی ذکرنا فلا یندفع به اذ غایة ما یلزم من تحقیق منع الجمع بین الجوهر والعرض
بالمعنی الذی ذکره وهو انه یعتبر فی الجوهر عدم وجوده فی موضوع اصلا وفی العرض وجوده فی موضوع
فی الجملة وهذا مما لا اخفا فیه لکن الشان فی انه هل یجوز ان یحل شیء مادة فی الموضوع واخری فی غیره
ام لا وما ذکره لا یظهر ذلک وکانه لم یکن غرضه تحقیق ذلک وکان هذا جایزا عنده ولم
یتعرض لنفیه والقول بان مراده انه لا یجوز ان یکون ماهیة شیء بحیث تتحقق فی الوجود تارة ولم
تتحقق اخری لا معول علیه اذ لیس ما یحکم به بدایة او برهان بهذا ثم بما قررنا ظهر الکلام فی الدلیلین
اللذین نقلهما الشیخ اما الدلیل الاول فظاهره ان مباده علی التوهم الاول ذکرنا وفساده الذی ش
ظاهر ویمکن حمله علی الوجه الثانی بان یکون مرادهم ان الحرارة فی النار جزء حقیقة النار
اذ لها مدخل فی وجود محلها فیکون حقیقة النار ملتئمة منها ومن محلها بخلاف غیرها اذ الحرارة
منه خارجة عن حقیقته اذ لیس لها مدخل فی تحصل محلها بل تلحقه بعد تحقق ذاته فیکون
خارجة عنه وح یرد علیه ان ما الدلیل علی ذلک والبداهة لا تحکم به اذ غایة الامر ان البداهة
تحکم بان منشا الحرارة فی النار کذلک وهو الذی یعبر عنه بالصورة النوعیة فلو کان
مرادهم بالحرارة هو هذا فلا نزاع معهم ولکن کان المراد الامر المحسوس فالمنع تام واما الدلیل
الثانی فظاهره انه بنا علی الاحتمال الذی ذکره لا التوهم المذکور وفیه ان ما یلزم منه ان زوالها
لمحلها لان لها مدخل فی وجود محلها وهو ظ هذا وقد قیل فی هذا المقام بعد ما نقل شبهتا
من القائلین بهذا القول مع اجوبتهما ثم العجب من صاحب المباحث المشرقیة انه بعد
ما نقل اکثر هذه المعانی مرارا فی کتبه وفی شروحه لکلام الحکماء وقال ان لهم ان یحتجوا
لمذهبهم ان کل ما حل فی شیء یکون لذلک المحل اعتبار انه فی المحل واعتبار انه فی المجموع
اما الاعتبار الثانی فلا شبهة فی انه لا یوجب الوصفیة لانه جزء ومن شرط الوصف ان

لا یکون

لا یکون جزءا واما اعتبار کونه فی المحل فلا یخ اما ان یعقل کل یتقوم بالحال فیه او لا یعقل والاول
بط لوجهین احدهما ان الحال محتاج الی المحل فلو احتاج الیه المحل لدار الاحتیاج من کل منهما الی الآخر
والدور بط والثانی ان هیولی العناصر مشترکة بین صورها فلو کان لوجود شیء من الصور العنصریة
مدخل فی تقویم وجود الهیولی وتقومها لزم ارتفاع الهیولی عند ارتفاع تلک الصورة نعم لا تکون
الهیولی مشترکة انتهی فیکون الحال جوهرا او عرضا بالنسبة الی [illegible] قبل [illegible]
لکون الواحد جوهرا وعرضا واما خللها فیما ذکر بما سلف حتی یظهر وجوه الفساد فی کلامه
اما اولا فلانه خلط بین الجوهر والجوهری اعنی الذاتی والعرض والعرضی فاستدل علی جوهریة
کل ما حل فی شیء بانه جزء المجموع وجزء المجموع لا یکون عرضا والحق ان جزء المجموع لا یکون عرضیا
له وذلک لا یوجب الا کونه جوهریا لا کونه جوهرا ولا تنافی بین کون الشیء عرضا فی نفسه
جوهریا لغیره واما ثانیا فلانه قد وقع فی کلامه الخلط بین حال الشیء فی نفسه
وبین حاله مقیسا الی غیره فاستدل من نفی احدهما علی اثبات مقابل الآخر وذلک
فانه لا یلزم من عدم کون الشیء عرضیا ای خارجیا ان یکون جوهرا اذ لیس مقابلا له بل
المقابل له الجوهری فلا یثبت من نفی کونه جزء المجموع عرضیا الا کونه ذاتیا له لا کونه
جوهرا فی نفسه فان اللونیة ذاتیة للسواد ولیست جوهرا انتهی واورد ایضا
وجهین لغوین لا حاجة الی ذکرهما وفی هذین الوجهین اللذین نقلناهما نظر اما
فی الاول فلان الامام ما استدل علی الجوهریة بالجزئیة بل قال ان اعتبار جزئیته لا یوجب
الوصفیة وهو کما قال ولا ایراد علیه من هذه الجهة فالاولی فی الایراد علیه ان یقال ان عدم
کونه عرضیا بهذا الاعتبار لا یوجب جوهریته اذ یجوز ان یکون عرضا بالاعتبار الآخر فلا
یکون جوهرا والوصف للکل ان یکون عرضا بکل اعتبار واما فی الثانی فلان ما ذکره من الخلط
بین الوصف والعرض حیث لا یلزم من الجزئیة الا نفی الوصفیة بالمعنی المقابل للذاتی لا نفی کونه عرضا
فهو بعینه الایراد الاول وان کان باعتبار ان اللازم من نفی الوصفیة بمعنی الخارجیة
اثبات الجوهریة بمعنی الذاتیة واراد ان من ثبوت الجوهریة بالمعنی المقابل للوصفیة
کما هو الظ من کلامه ففیه انه لم یلزم من نفی الوصفیة بمعنی الخارجیة کونه جوهرا الا بشبهة
من نفی کونه عرضا ولا خلط فی ذلک نعم الکلام فی نفسه کونه عرضا من الجزئیة لم یثبت

حال الشیء فی نفسه وبین حاله مقیسا الی غیره لان کان
باعتبار انه خلط بین صح

منه الا لكونه عرضا وهو الايراد الاول والحاصل انه لا يرد على الامام الايرادان احد من
هذين الايرادين فايرادهما معا خبط فتدبر **قوله** ولهذا لم يكن ذلك موضعه فانهم
انما غلطوا فيه هناك يعني لان المنطق ليس موضع ذلك بل موضعه هذا الفن الباحث
عن نحو وجود الاشياء لكن لا لكون العموم لما ذكر والا يلزم المسئلة هناك بقوله فاورد ما
نحن ايضا وجه غلطهم هناك **قوله** فنقول قد علم فيما سلف اي في اوايل
الفن الثاني من المنطق **قوله** ثم صار سببا لان يقوم به شيء فليس يخبر به بعد اخذ
القيام لا حاجة الى نفي الجزئية سيما بعد ما ذكره من انه صار شيئا وبوعه ما اما **قوله**
واذا انتهينا القول الى الذي تخصصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة ولئن كان يطلق الصورة
على معان اخرى غيره في موضع آخر كما سنشرح معاني الصورة في مباحث العلة والمعلول
وقد قيل في هذا القول مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب مفهومه على ان وضع
الاسماء موقوف على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك انتهى وفيه نظر لان ذلك
مفهوم على ما ذكره غير ظاهر اصلا اذ المتعلق على الاثبات مطوي المسمى عند
عدم مفهوما هو كون المثبت شيئا تخصصه باسم الصورة وهو كذلك لا التسمية حتى
يرد ما قال فافهم **قوله** لا يكون الا واحدا او اكثر فيه اصلا الا في جهة الافراد والا في
جهة الاجزاء والنافع في المقام هو الثاني بل الاول ايضا كما لا يخفى **قوله**
والمكافي بوجوده اه انت خبير بان مرادهم ببيانه لان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مكافيا
لواجب وجود آخر لا ان يكون مكافيا لشيء آخر اذ يجوز التلازم بينه وبين معلولاته على ان
المراد بالتكافؤ لا مجرد التلازم فقط بل التلازم الذي لا يكون لاحد المتلازمين رتبة تقدم
على الآخر ثم يرد ان الهيولى والصورة ليستا بهذه المثابة حتى لا يجوز ان يكون شيء منهما
واجب الوجود بل الصورة لها رتبة التقدم على الهيولى الا ان يقال انهم يثبتون ان الصورة
ايضا محتاجة الى الهيولى في التشخص فالتكافؤ بينهما باعتبار ان كل واحد منهما
محتاجة الى الاخرى بوجه فلا يكون لاحدهما رتبة تقدم على الاطلاق وواجب الوجود
لا يجوز ان يحتاج الى شيء لا في وجوده ولا في تشخصه فتامل **قوله** فصل في تحقيق الجوهر
الجسماني وما تركب عنه واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته قبل الخوض في هذا

الفصل

الفصل تحقيق ماهية الجسم قوله واثبات وجوده انية فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم
في الامرين جميعا فيما يبحث عنه ولما كان نحو وجوده ايكمان حتى يعني احدهما منزلته منه منزلة
الخشب من السرير والآخر منزلته منه منزلة الهيئة من السرير صح ان يعني بنحو وجودهما
لكن اثبات وجودهما لا يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته ولئن كان نحو وجوده الخارجي
الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته واما مطلق
وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس
والحق ان المحسوس ليس هو ذاته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة
الآثار المحسوسة فيكون آثارها على وجوده دليلا غير مفيد لليقين التام الا ان ههنا
بيانا برهانيا من طريق اللم وهو ان وجود حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة
والماهيات امور انتزاعية منتزعة كل منها بنحو من الوجود ضربا من التبعية ولان الوجود نفسه
متقدم ومتاخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف واكمل وارفع من معلولها وكل
معلول فهو في رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب
العلية الى رتبة لا رتبة فوقها من الشرف والكمال محيط بجميع الوجودات والنشآت لا يعزب
عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عن نور وجهه ذرة في الارض ولا في السماء وينتهي
ايضا في جانب المعلول الى حد النقص والقصور الى حيث لا جمعية لوحدته ولا حضور
لذاته في ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الاتصالي الامتدادي الذي وحدته
عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال وليس من التحصل الوجودي
قدرا يمكن ان يجمع كله جزؤه ولا ان البقاء ما يشمل اوله آخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه
يغيب عن ظاهره بهذا الحسب المكان واوله يفوت كونه آخره يعدم اوله بهذا الحسب
الزمان بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا البعض بعينه عن البعض بعينه
الآخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور
عنده فوجوده منبع الجهالة والظلمة والتفرقة والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور
والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره ثم لو لم ينشأ نور الوجود اليه لكان
عدما شرا ووبالا لا يليق البخل على المبدأ الجواد كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف

الفيض على عدد متناه وبقي في كتم العدم انواع جمة عقيمة مع افرادها الغير المتناهية
مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون المبدأ ذا قوة غير متناهية
في الفعل كما ان هذه المادة ذات قوة غير متناهية في الانفعال كما سبق انتهى ولا يخفى ان
ما ذكره من ان وجود الجسم المحسوس مخالف للبداهة اذ لا شك انا نحس بالجسم الممتد في
الجهات متحيزا بالذات والانكار مكابرة صرفة نعم في بادي الرأي لا يعلم ان هذا الامر
الممتد المتحيز بالذات هو الامور التي يدرك بالحس من الكيفيات او غيرها مثلا
اذا راينا جسما ابيض فنعلم بداهة ان ههنا امرا ممتدا متحيزا بالذات لكن يحتمل
بادي النظر ان يكون ذلك الامر هو البياض الذي نراه لكن ذلك مما لا مدخل له فيما نحن
فيه ولو قيل ان الاحساس لا يفيد اليقين الدائمي فذلك كلام آخر غير كلام هذا القائل
ثم البرهان الذي ذكره فهو في غاية الضعف والوهن بل هو بالشعريات اشبه
منه بالبرهان وليت شعري من اين علم ان وجود مثل هذا ان امكن في الواقع اذ
غاية الامر ان العقل لا يدري وجه امتناعه فلعله يكون ممتنعا في الواقع والعقل لا يدري
ولو صح هذا البرهان لامكن ان يقام على وجود الجبال من الياقوت والبحار من الزيبق
وغير ذلك مما لا يتناهى من المعدومات فتنبه **قوله** فقد فرغنا عن الطبيعيات
قوله واما تحقيقه وتوقيفه فقد جرت العادة اه قيل واختلف في ان هذا التوقيف
حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا اذ لو كان
جنسا لوجب ان يمتاز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان يكون
في نفسها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس
او قول اللوازم وعلى الثاني يلزم المط وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل آخر
وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض
وهو ممتنع ثم اورد هذا القائل عليه وجوها من الايراد من جملتها انه قال وانا نا ايضا
نختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له في حد نفسه حتى يحتاج
الى فصل ولا ان يكون عرضا لان من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده
الخاص عرضا غير جوهر بل هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا

ولئن كان شرط الاحساس باللون والضوء في
الابصار والحرارة والبرودة ونحوهما من الكيفيات
الملموسة في اللمس ولو سلمنا عن كونه محسوسا
بالذات فلا شك ان العقل يحكم بداهة بمعونة
البصر واللمس ان ههنا امرا ممتدا في الجهات
متحيزا بالذات صح

ولا عرضا

ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء من المتقابلين كما ان الانسان الموجود في نفس الواقع
ليس من حيث ماهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرض للآخر
ليس المراد به ان احدهما عارض للآخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي
هو مرتبة من مراتب الواقع ففصل الجوهر في كبد الواقع واصله لا يكون الا جوهرا كما ان فصل
الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه وماهيته انتهى وفيه
نظر لان الجوهر اذا لم يكن ذاتيا لكان عرضا اذ ليس المراد من العرض الا الخارج المحمول وكانه
اراد بالعرض ما كان عارضا في الخارج كالبياض مثلا ولا شك ان الامام لا يحتاج الى اثبات
كونه عرضا بهذا المعنى بل يكون المعنى الذي ذكرنا وهو ظ ثم ان كلامه مشعر بانه اذا كان شيء
عرضا خارجيا بالمعنى الذي اراده ذلك الشيء في حد ذاته متصفا بمقابل ذلك العرض وفساده
ظاهر اذ البياض عرض خارجي للجسم وليس الجسم في حد ذاته متصفا بمقابله فافهم **قوله**
ولا يتعين فيها المحور ما لم يتحرك ظاهر ان بعد الحركة يحصل فيها الخط بالفعل والحق انه ليس كذلك
قوله فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نفرض الابعاد ثلثة بالفعل
موجودة في الجسم حتى يكون جسما اي اذا ثبت انه لا يجب ان يكون في الجسم ابعاد ثلثة بالفعل
فكيف يمكن ان يحمل هذا الرسم على ان الجسم بالطول وعرض وعمق بالفعل ونحفظ انفسنا
الا ان يثبت لكل جسم ابعاد ثلثة بالفعل حتى يكون جسما مع انه ليس في بعضها تلك الابعاد
وليس مراده بالفرض ما هو معناه الظ حتى يكون المعنى انه لا يمكننا ان نحفظ انفسنا
الى فرض الابعاد اذ ليس الفرض ايضا الا زمان تحقق الجسم بل يكفي امكان الفرض او عدم الفرض
ايضا الجسم جسم لان سياق كلامه يابى عن ذلك كما لا يخفى **قوله** بل معنى هذا الرسم ان الجسم
ان الجسم اه هذا مشعر بان التوقيف المذكور رسم قيل واعلم ان فرض الابعاد الثلثة
المتقاطعة على قوائم يمكن على وجهين احدهما بحسب الادراك العقلي كليا والثاني
بحسب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لا يتصور ولا يمكن وجوده الا للمقدار فعلى الوجه
الاول يصلح لان يكون ماخوذا في الحد وعلى الوجه الآخر لا يكون التوقيف الا رسما انتهى
وفيه نظر اذ فرض الابعاد الثلثة في الجسم كما يمكن بحسب العقل كليا كذلك يمكن
بحسب الوهم ايضا جزئيا ولا فرق بينهما اصلا سواء قلنا ان الجسم متصل بذاته او ليس

كانه لثن اه

متصلاً ولا منفصلاً بذاته بل بالمقدار وهو ظاهر نعم لو قلنا ان الجسم التعليمي هو من مراتب تعينات
الجسم الطبيعي لا يمكن الفرق ح بين الوصفين لكن هذا مع كونه خلاف التحقيق في الواقع خلاف
راي هذا القائل ايضا كما سنذكر بعد ذلك ان شاء الله فلا يمكن بناء كلامه عليه **قوله** وهو انه
الجوهر الذي كذا صورته وهو بها ما هو فتقبل بهذا اشعر بان التعريف المذكور حد وانه غير ان
التعريف المذكور على ما ذكره الشيخ هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه كذا وكذا وظاهر
ان الحاكم للفرض لا معنى لجعله صورة للجسم فليس مراد الشيخ الا ان الامر الذي هو منشأ انتزاع
هذا المعنى هو صورة الجسم وهو بها ما هو وح لا يلزم كون التعريف حدا فافهم **قوله**
وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها بالرفع معطوف على شيء اي كل هذه
الامور المذكورة من الابعاد والنهايات وغيرها ربما يكون لازما لبعض الاجسام
او شيء منها ربما يكون لازما لبعض الاجسام وجعله منصوبا معطوفا على بعض الاجسام
كما قيل بعيد جدا وح يفوت التقابل بين هذه العبارة وبين اختها كما لا يخفى **قوله**
ولو انك اخذت شمعة فشكلتها الخ ظاهره انه دليل على ما ذكره من ان الامور التي ذكرنا
ليست مقومة للجسم بل هي تابعة لجوهره وفيه ان ما ذكره لا يتم دليلا عليه اذ زوال تلك
الابعاد مع بقاء الجسمية لا يدل على استغنائها عنها في الوجود اذ يجوز ان يكون محتاجة
في الوجود لشيء منها لا على التعيين كما ان الهيولى عندهم محتاجة في التقوم لا صورة
لا بعينها الا ان يقال المراد ان الجسمية موجودة بالفعل مع تبدل هذه الابعاد عليها
والامر الموجود بالفعل مع تبدل الاشياء عليها لا بد ان لا يكون متقومة بها بخلاف الهيولى
فانها ليست موجودة بالفعل وهي مع كل صورة موجود كذا بالفعل وهذا الفرق
فيه شيء من الاشكال ومع ذلك يشكل الامر ايضا بالصورة النوعية الحالة في الجسم
اذ الصورة الجسمية باعتقاد الشيخ امر نوعي محصل بالفعل مع انه يتوارد عليها
الصور النوعية ومع ذلك ليست اعراضا بل جواهر الا ان يقال ان الصور النوعية
ليست حالة في الصورة الجسمية بل في الهيولى ومع ذلك ايضا فيها اشكال اذ الهيولى
يكون موجودة بالفعل بالصورة الجسمية ثم يجب ان يكون الصور النوعية المتواردة
عليها اعراضا وبالجملة الامر لا يخلو عن اشكال ويمكن ان يجعل هذا دليلا على وجود مغايرة الجسمية

لكنه

وكلمة [illegible] الرفع بالعطف على شيء

لهذه الابعاد لا على عرضها المقابل يمكن ان يقال ان قوله ليست مقومة له بل هي تابعة
لجوهره ايضا كان المراد منه ان الجسمية ليست لهذه الامور اي ليس يعتبر فيها تلك
الامور ولا ينافي ذلك تقومها بها كما يقولون ان الجسم المطلق هو مجرد الهيولى والصورة
الجسمية ولا يعتبر فيه الصورة النوعية وان كان في الواقع تقومه بها عندهم لكن فيه بعد ما
فافهم **قوله** فالجسمية الحقيقية صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد
الثلثة قيل لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير يمكن توارده على الجسم مع بقائه بشخصه
فاذن كلها من قبيل الاعراض فح يجب عليك ان تتامل ان موضوع هذه الامتدادات
والاتصالات الوضعية المتاخر وجودها عن وجوده لا بد ان لا يكون امرا عقليا
والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا تتجزى لبطلانها في نفسها
ولامتناع قبولها للابعاد المتصلة اذ الحال في المنقسم لا ما لا ينقسم منقسم لا مالا
ينقسم كذلك ولا ايضا امر لا متصل ولا منفصل لتاخر وجود هذه الاشياء عن موضوعها
والمبهم اصلا لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد ان يكون
موضوع هذه الابعاد والمقادير التي هي من باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى
كونه لا بالمعنى الذي يثبت عرضه والا لكان الكلام عائدا في الامتداد من انه كيف
يكون حالا في موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود
موضوع جوهري متصل في ذاته منتهى لعروض الابعاد والمقادير المتواردة عليه فان قلت
فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها
من الاتصال ومقابله فكيف حال الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كانت الهيولى موضوعا
للصورة والصورة عرضا متاخرة الوجود عنها او كانت الهيولى في ذاتها متعينة الوجود
بازاء لا ينقسم كالعقل والجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا [illegible] ولكن ليس الامر كذلك
فانها في ذاتها امر مبهم الوجود انما تحصل وتتقوم في الخارج باحدى الصور المعينة لها
الوجود والتنوع وليس لها في نفس الامر رتبة في الوجود قبل الصور انما ذلك بحسب
الاعتبار العقلي كحال الكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان
ليس له في ذاته تعين زيد او عمرو او غيرهما ولا هو متعين بمقابلات التعينات ولاجل

ذلك بقبل الجمع لانها محصلات لاسماء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة على الوجود
على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا احق بهذا المقام فانه
من مزال الاقدام انتهى وقد عرفت بان وضعه هذه الابعاد والمقادير ثم قوله لابد ان لا يكون
امرا عقليا ان اراد به الامر الذي لا يقبل الاشارة الحسية ولا يكون متحيزا اصلا
فما ذكره واضح وان اراد به ما لا يكون في نفسه كذلك فعنه نظر اذ يجوز ان لا يكون في حد نفسه
قابلا للاشارة ومتحيزا لكن كان بسبب المقدار كذلك فان قلت من المعلوم بديهة
ان المقدار في الحيز تبعية الجسم فكيف ان يكون الجسم متحيزا بسببه قلت لا امتناع بمكنه
في ان يكون شيء واسطة في عروض امر لآخر مع كون ذلك الآخر واسطة في ثبوت ذلك الامر
له لكن لا يخفى ان هذا في الحقيقة يرجع الى الشق الاخير الذي ذكره من كونه امرا لا متصلا
ولا منفصلا ينشئ ترك التعرض له والتكلم في الشق الاخير مفصلا ويرد على قوله
والامتناع قبولها الابعاد المستقلة انه متى ثبت اتصال تلك الابعاد حتى يستدل
به على عدم كونه محلها اجزاء لا تتجزى بل اتصالهما لا يثبت الا نفي تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
فلا يمكن الاستدلال به عليه واما قوله ولا انفصاليا امر لا متصل ولا منفصل آه ففيه ان ما ذكره
من ان مثل هذا الامر يكون مبهما والمبهم لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاده
ظاهر اذ الابهام قبل هذا الامر لا وجه له ظاهرا فمن يدعيه فعليه البيان كيف والمجردات
كلها من هذا القبيل فان قلت المجرد كيف يمكن ان يصير ماديا قلت قد ذكرت
انفا انه ان اريد بالمجرد ما ليس له وضع واشارة مطلقا فذلك لا يمكن ان يكون ماديا
وهبوط وكذلك نسلم ان ما كان موجودا وليس له وضع واشارة لا يمكن ان يصير بعد ذلك
ذا وضع واشارة واما ما ليس له وضع واشارة بالذات ولا امتداد كذلك فلا امتناع
في ان يكون الامتداد لازما له ويكون بسبب الامتداد ممتدا وحاصلا في المكان بالذات
وقابلا للاشارة ولا دليل على بطلانه كيف والممتد لابد ان يكون في نفسه لا ممتدا
ولا لا ممتدا ويصير بسبب الامتداد ممتدا كما ان الابيض في نفسه لا ابيض ولا لا ابيض
وانما هو ابيض بسبب البياض وهكذا حال جميع العوارض فالجسم لا يمتنع ان يقال
انه لابد ان يكون متصلا في نفسه حتى يوصفه الاتصال ولو قيل ان مراده بالاتصال

الذي

الذي هو جزء الجسم لابد ان يكون متصفا به حتى يوصفه الاتصال العرضي ليس هو الاتصال الجوهري
كما صرح به فلم لا يرد عليه ما ذكر قلت فلابد من بيان هذا المعنى ثم بيان ان الجسم اذا لم يكن
متصلا ولا منفصلا بهذا المعنى يكون مبهما ولا يمكن ان يكون موضوعا للابعاد وغيرها
فان كلا منهما في غاية الخفاء ولا ينبغي في مثل هذا المقام الاجمال في الكلام وعدم التعرض
للتفصيل التام اذ هو الموضع الذي تزل فيه الاقدام كما اعترف به افضل هؤلاء
الحبر العلام وما ذكره بعد ذلك متصلا بما نقلنا بقوله اذا تقرر هذا فنقول ان الشيخ اراد
بالجسمية بانه يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورته هذا الاتصال الجوهري
اراد به المتصل بذاته الممتد في حد نفسه من دون قيام مبدأ الاتصال والامتداد بذاته
يعني ان متصليته وممتديته نفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار آخر واما
كونه متصلا فلانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله لغيره او لنفسه واما كونه اتصالا
فلانه ليست متصليته بامر زائد عليه بل بنفس ذاته كما ان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة
بذواتها لا يخلو منها تقدم وذو تقدم او تاخر وذو تاخر باعتبارين انتهى فمما لا يستحق ولا يعنى
من جوع اذ بعد الاغماض عن صحة ما ذكره من كون شيء اتصالا ومتصلا وعدم صحته وكذا
وكون اجزاء الزمان تقدما ومتقدما نقول انه لم يظهر منه معنى الاتصال المراد هاهنا اصلا
والفرق بينه وبين الامتداد العرضي الذي هو المبهم هاهنا بل الظاهر منه ليس الا انه اخذ الاتصال
ايضا بمعنى الامتداد لكنه يدعي ان صورة الجسم امتداد جوهري قائم بنفسه وظاهر ان هذا
على تقدير صحته لا وجه له في هذا المقام اما اولا فلانه لا يمكن ح اثبات ان صورة الجسم لابد ان يكون
كذلك اذ لا نم انه بدون ذلك تكون اما مبهما لا يصح لان يكون موضوعا للابعاد وغيرها بل
يجوز ان يكون امرا لا ممتدا ولا لا ممتدا في نفسه بل يكون ممتدا بسبب قيام الامتداد وكان
موجودا مستقلا ذا وضع متحيز بالذات وان كان كل ذلك بسبب قيام الامتداد ولا مجرد
فيه ظاهرا واما ثانيا فلانه ح لا معنى لقيام امتداد آخر عرضي به كما عرفته اذ ظاهر انه
اذا كان شيء امتدادا قائما بنفسه وممتدا بنفسه لا حاجة له الى امتداد آخر بل عروض
امتداد آخر له يكون بمنزلة اجتماع المثلين في الاستحالة وان لم يمكن اباه حقيقة كما انه
اذا كان شيء بياضا قائما بنفسه فظاهر انه لا يعقل قيام بياض آخر به فان قلت

انه بعد ذلك يقرح بمعنى الاتصال ويوقف عليهما ونقول لئن اتصال البعد هو كونه بحيث يشارك
اجزاؤه في حدود مشتركة واتصال الصورة كونه بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق قلت
هذا ايضا لا محصل له لان المعنى اي قبول الابعاد حاصل في البعد ايضا بل فيه اظهر ولو قيل
بانه يقبل الابعاد على الوجه الجزئي والصورة على الوجه الكلي فقد ظهر فساده بل المعنى الاول
ايضا يمكن ان يقال انه حاصل في الصورة ايضا الا ان يقال المبدائية والمنتهائية
الماخوذتان في الحد المشترك ما يعرض الكم بالذات وبواسطته لغيره والحد الماخوذ
في الحد هو ما بالذات مختص بالبعد ثم على هذا ايضا لا يلزم ارتكاب ان هذا الاتصال
هو نفس الصورة والصورة اتصال ومتصل بنفسه كما لا يخفى هذا والصواب
ان يقال ان الصورة الجسمية لا يجوز ان يكون موجودا وحدها ثم يلحقه المقدار ويصير متجزيا
ذا وضع لان البداهة حاكمة بان المجرد لا يجوز ان يصير ماديا وكذا لا يجوز ان يكون امرا
لا جزء له في ذاته من قبيل(?) المجردات وكان بسبب عروض الامتداد ذا اجزاء
لقضاء البداهة بان ما لا جزء له في نفسه وكان موجودا مستقلا لا يمكن ان يصير بسبب
عروض عارض له ذا اجزاء سيما على ما حققه الشيخ ان العدد ليس من لوازم الصورة الجسمية
بعد الانفصال لا ينعدم بل يصير اجزاؤها الكائنة بالقوة كائنة بالفعل وموجودات
مستقلة منفردة اذ على هذا يكون الامر اظهر كما لا يخفى على المتامل البصير فلا بد ان يكون
ان له الاجزاء في نفسه وهذا معنى كونها متصلا في نفسها ولا حاجة على هذا الى انها
اتصال بنفسها متصلة بنفسها وتكلف امور لا استقامة لها ولا يقبلها
الطبع السليم فان قلت اتصال الجسم لا يجوز ان يكون بمجرد كونه ذا اجزاء اذ لو كان
مركبا من اجزاء لا تتجزى ايضا لكان هذا المعنى محققا فما بطال الجزء نظهر ان له
امر اخر سوى هذا المعنى وهو الذي يعبر عنه بالفارسية به پيوستگي وهو معنى زايد
وح نقول ان هذا الامر لو لم يكن له في نفسه بل كان عارضا له لكان في نفسه
بحيث لم يكن له الاتصال ولا يقال له بالفارسية پيوسته است واذا لم يكن
كذلك فلا بد ان يكون في نفسه اجزاء لا تتجزى منفصلة(?) فثبت ان الاتصال
له في نفسه وهذا ما قال ذلك القائل انه اتصال ومتصل قلت لا نم ان الاتصال

بهذا

بهذا المعنى لو لم يكن له في نفسه كان في نفسه اجزاء لا تتجزى انما كان ذلك لو لم يكن الاتصال لا زايد
لا نقال انه ولئن سلم يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى في الواقع لكن يلزم ان يصح تحليله الى اجزاء لا تتجزى
لجواز تحليل الموضوع بدون العارض مع انه ايضا مم لان ذلك انما يلزم لو لم يكن ذلك العارض
لازما في الذهن ايضا وهو مم فيجوز ح ان لا يمكن تحليله ايضا بدون الاتصال اي پيوستگي
كما يقول الشيخ ان المقدار لازم له في الخارج والذهن جميعا على انه على هذا ايضا
لا حاجة الى القول بانه نفس الاتصال كما قال ذلك القائل بل يكفي ان
يقال ان الاتصال مفصل له وحمل كلامه على هذا المعنى ولئن كان في بعض
المواضع يقول بفصليته(?) ثم لا يخفى انه لا اقول ان الاتصال بهذا المعنى لازم للصورة
بمعنى ان كل صورة كان لها اتصال اذا بطل اتصالها بطلت تلك الصورة
بل يقول ان كل صورة وجدت توجد لا بد ان يكون لها في ذاتها اجزاء كانت
متصلة بهذا المعنى ثم يجوز ان ينفصل ويبقى لكن بعنوان الكثرة وكان كل واحد
منها ايضا متصلا بهذا المعنى وهكذا كما سنرد عليك ان شاء الله مشروحا
فان قلت الهيولى لا جزء لها في نفسها مع انها تصير بسبب لحوق الصورة
والمقدار ذات اجزاء حسب انك لا تقول بالهيولى لكن ما تقول في الوان(?)
الجسم فان لونه مثلا ليس ذا اجزاء في نفسه مع انه يصير بسبب عروضه للجسم ذا اجزاء
وعلى رايك يبقى ايضا اجزاؤه بعد الانفصال ويصير كائنة بالفعل بعد ما كانت
بالقوة هذا والصورة الجسمية قلت قد ذكرنا ان الموجود المستقل الذي لا يكون
له اجزاء في نفسه لا يمكن ان يصير بسبب عروض عارض له ذا اجزاء واما الموجود الغير
المستقل الذي وجوده وتشخصه باعتبار المحل مثلا فلا بعد في ان يصير ذا اجزاء باعتبار
محله وان لم يكن له اجزاء في نفسه والتفرقة بينهما ظ عند التامل فتامل بل نقول
ان كل شخص موجود ذي اجزاء لا بد ان يكون له الاجزاء في مرتبة وجوده ولا يجوز ان
تحصيل له الاجزاء بعد مرتبة وجوده والا لكان غير له حصول واثبات الشيء بعد
رتبة وجوده وح نقول الاعراض لما كان تشخصها بالموضوع فالتشخص
الموجود منها الحال سريانها في محل منقسم يكون له في رتبة تشخصه ووجوده الاجزاء

حاصلة لا بد تشخصه ووجوده بخلاف الصورة اذا حصلت لها الاجزاء باعتبار المقدار
اذ ح يلزم ان يحصل لها الاجزاء بصورتيه وجودها وهويتها واما الهيولى فلما لم اقل لها
فلا حاجة الى تحقيق الحال فيها فان قلت ما تقول في التخلخل والتكاثف
الحقيقيين فانهما يدلان على ان الجسم لا اجزاء له في نفسه بل انما يحصل الاجزاء له
بسبب المقدار تارة اكثر وتارة اقل ولو كان ما ادعيته من البداهة في ان كل موجود
مستقل ليس له في نفسه جزء لا يمكن ان يصير بسبب عروض عارض ذا جزء حقا
لكان لا يقع ان يتخلخل الجسم اذ الجسم الذي كان مقداره ذراعا هو موجود مستقل
شخصي اوليس له جزء زائد على ما في الذراع واذا تخلخل وصار ذراعين مثلا فقد حصل
له اجزاء زائدة على ما كان له اولا فهذا الموجود المستقل لم يكن له تلك الاجزاء في نفسه
وقد حصل له بسبب عروض المقدار وظ انه لا فرق بين ان يكون ذا اجزاء في الجملة ثم يزيد
عليه اجزاء اخرى اولم يكن ذا اجزاء اصلا ويحصل له الاجزاء فاذا لم يمتنع الثاني يمتنع الاول
ايضا والتفرقة بينهما تحكم مع ان التخلخل كلهم يعترفون بصحته سوى شيخ الاشراق وتابعيه
والمشاهدة والتجربة ايضا يكذبان بما يحصر عنه ذلك قلت يمكن ان يقال ان في صورة
التخلخل لا يحصل له الجزء بسبب العارض وهذا كما ان اجزاء الجسم ما يكون بكعبة
مثلا ثم يتغير العادة ويصير مدورة او مستطيلا او غيرهما فكما لا محذور فيه
كذلك لا محذور في التخلخل ايضا والحاصل ان اجزاء الجسم حقيقة داخل في ذاته
وحكمه حكم الذاتيات ولا معنى لان يحصل ذاتيات شيء بسبب عارض بخلاف
اوضاع الاجزاء واحوالها فانها يمكن ان يحصل بسبب العارض اذ ليست هي
من قبيل الذاتيات هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله
وهذا التغير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم اه قد عرفت بما شرحنا
لك مفصلا ان الصورة الجسمية كيف هي وما معنى اتصالها وعند ذلك لا يتوقف
ريبة في انها غير المقدار وغير الجسمية التعليمية وان الجسم باعتبارها فقط لا يخالف
جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود ولا غير ذلك مما
ذكره الشيخ بل لا بد في ذلك كله من اعتبار المقدار توضيحه انه قد ظهر ان الصورة

الاجزاء الحجم بل الاجزاء التي كانت له يكون
مندمجة ويصير بالتخلخل منبسطة كما يشهد
به الحس ايضا وظ ان هذا محال لا محذور فيه
انما المحال ان لا يكون له جزء في نفسه
ويحصل ـه

المعترضه

الجسمية اوله اجزاء في نفسه وظ ان الاجزاء المستقلة يكون لها امتداد متصل قطعا
وظ ان هذا الامتداد غير الاجزاء لان الاجزاء هي الممتدة لا الامتداد وكان المعدود غير
العدد وظ ايضا ان الاجزاء ولو لوحظت اجزاء اخرى ملحوظة بخصوصها ايضا
بالكبر والصغر والمساواة ونحوها ما لم يلاحظ معها كمية اما متصلة او منفصلة
مثلا يلاحظ ان هذه الاجزاء عشرة وتلك خمسة او ان هذه ذراع وتلك نصف
ذراع وهكذا كما ان عشرة اناس مثلا اذا لوحظت بخصوصها من زيد وعمرو وبكر
وخالد وغيرهم الى العشرة لا يمكن ان ينسب الى خمسة اناس ملحوظة ايضا
بخصوصها من مالك وحارث وغيرهما الى الخمسة بالامور المذكورة ما لم يلاحظ
ان الاولى عشرة والثانية خمسة وهو ظ فقد ظهر الفرق بين الامرين وظهر ان
الحكم في المخالفة والمناسبة بين القسمين لا بد من ملاحظة الامر الثاني ولا يكفي الامر
الاول وان لوحظ بخصوصها وبما قررنا ظهر اندفاع ما عسى ان يورد على ما ذكره
الشيخ من ان اراد ان جسما لا يخالف جسما من حيث الجسمية المطلقة فكذا لا يخالف
مقدار او جزء من حيث المقدار المطلق وان اراد ان الجسم الخاص ايضا لا يخالف
جسما خاصا آخر فهو مم بل كما ان المقدار الخاص يخالف مقدارا خاصا آخر كذلك الجسم الخاص ايضا
من حيث هو جسم خاص يخالف جسما خاصا آخر ووجه اندفاعه ظ اذ الشيخ لم يقل بان
الجسم الخاص لا يخالف جسما خاصا آخر ولا ان الجسمين من حيث الجسمية المطلقة لا يتخالفان
بل قال ان الجسم الخاص لا يمكن ان ينسب الى جسم خاص آخر بالمساواة والنقاصيل ونحوهما
وان لوحظ بخصوصه ما لم يلاحظ معه امر آخر هو المقدار وهو كما قال ولا يرد عليه شيء من
المقال قوله وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده قد عرفت
معنى كونه مقدرا وان صحة النسب المذكورة باعتباره لا باعتبار كونه ذا اجزاء وقد ظهر
منه ايضا ان الجزء ما لم يعتبر معه الكمية او ما هو من قبيلها من الوحدة حتى يصير بحيث يصلح
لان يكون عادا لا ينفع في صحة تلك النسب والحكم بها فلذا قال الشيخ ومن حيث جزء
منه يعده وقد قيل وانما قيد الجزء بكونه عادا لان ذلك الجسم نحو الاجزاء المفروضة في المتصل
بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل الانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحسب

بخصوصهما لا يمكن ان ينسب الى ـه

لا يكون جزء منه يقع على حاله لان هذا من خواص الكم المتصل وقد ذكرنا سابقا ان القول
بان عروض الابعاد الثلثة فى الصورة الجسمية ممكن على الوجه الكلى دون الجزئى باطل قطعا
وانه كما يمكن الوجه الكلى كذلك يمكن الوجه الجزئى وكذا الانقسام والتجزى العقليان يمكن فيهما
على الوجهين والتفرقة بينهما مما لا يعقل وقد عرفت مراد الشيخ من هذه العبارة
فتنبه **قوله** ومن هذه الاشياء قد شرحنا لك بوجه ابسط من موضع اخر يحتاج
ان يستعين به قد تكلم فى المنطق فى المقالة الثانية والثالثة من الفن الخامس فى هذا
المبحث وبسط الكلام فيه وكان مراده بعد التلخيص والتحصيل ما ذكرنا فى بيان الفرق
بين الامرين المذكورين **قوله** ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل اه اى ولان الجسمية
غير المقدار يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف اذ ظاهر ان فى صورة التخلخل والتكاثف
الامر الجوهرى الشخصى باق لم يتبدل مع ان مقداره يتبدل البتة فلو كانا متحدين
لما كان كذلك وهو ظاهر **قوله** فالجسم الطبيعى جوهر بهذه الصفة وهو كونه عين الجسم
الطبيعى كما زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث
تعينها المقدارية فالجوهر الجسمانى من حيث كونه قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم
ومن حيث انه محدود ومقدر منتهى للمساحة هو جسم تعليمى فههنا محدود واحد فى الجهات يعرض
له التعين فى المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعى ومن حيث انه متعين
هو الجسم التعليمى فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن لا فى الوجود وعلى هذا انه يلزم حصول
نوع من انواع مقولة الكم اما اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض وثانيها انه مقدار متصل
فى ذاته لا باتصال الجسم لكن معنى الاتصال هو كونه ذا اجزاء وهيئة مشتركة الحدود
سواء كان فى النفس بتجرده عن الجسمية الجوهرية او فى الوجود مقترنا بها فالجسم
التعليمى بهذا المعنى عارض فى ذاته للجسم الطبيعى واما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضيا
له اذ حقيقته زيادة ليس فى ذات الجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى الا انه ليس بحيث يقال
انه عارض فى ذاته وبالجملة العارض فى المعنى الثانى بتمامه عارض بخلاف العارض
فى المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمى هو بكلا المعنيين حيث
اتى بلفظ التشبيه فى كونه عارضا وثالثها انه عبارة عن مجموع الابعاد

الثلثة

ذا اجزاء فى نفسه قابلا لان يفرض فيه الابعاد
المتقاطعة على زوايا قوائم **قوله** واما قولنا
الجسم التعليمى فاما ان نقصد به اه قيل يريد بيان
نحو وجود الجسم التعليمى وكيفية عروضه
للجسم الطبيعى واعلم ان المذاهب
فيه سوى كونه ...

الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وكانه لا يراد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد
فى احدى الجهات من غير اشتراط ان يكون مع آخر او آخران فيكون سطحيا او جسميا او يكون مجردا
عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى اى الوجوه فالسطح نهايته والخط نهاية نهايته انتهى
ولا يخفى ان الظاهر انه لا فرق فى التحقيق بين المذهب الثانى والثالث ثم ان كلام الشيخ
ظاهر فى ان الشق الاول منه هو المذهب الاول ويحتمل ان يكون المراد منه ان الجسم
التعليمى هو بقدر الجسم الطبيعى لكنه لا يكون له وجود الا فى النفس كما ذهب بعض الى ان الاطراف
ليست بموجودة فى الخارج فالفرق بين الشق الاول والثانى ان فى الاول لا قول
بوجوده فى الخارج وفى الثانى يقول به ولئن كان كل منهما مشتركا فى انه مقدار الجسم
الطبيعى لا انه الجسم الطبيعى من حيث التعين **قوله** وخصوصا على اسهل المذاهب
نقضا اه ظاهره ان مراده انا تكلمنا فى الطبيعيات على ابطال هذا المذهب
اى كون مبادى الاجسام اجزاء صغارا اصلية لا تقبل الانفكاك مطلقا سواء كانت
متخالفة الاشكال او لا وخصوصا الشق الاول الذى هو اسهل نقضا فانا تكلمنا
فيه على وجه ابلغ لكن يخدشه امران احدهما انه ما تكلم فى الطبيعيات على الشق الثانى
بل كلامه مخصوص بالشق الاول وثانيهما انه لا يلائم ح قوله فان قال قائل ان طبايعها
اه اذ لو تكلم سابقا على ابطال هذا المذهب بالكلية فلا مجال لهذا القول
حتى يجب ان يبطل بما يقوله ويمكن ان يقال ان الشيخ وان لم يتكلم صريحا فى الشق الثانى
لكن بما ذكره فى الشق الاول يمكن ان يستنبط بطلان الشق الثانى ايضا
كما يظهر من الاصول انه مثلا قال انه تكلم فى ابطال هذا الراى مطلقا ولم يبطله صريحا
قال ان قال قائل كذا فنقول فى جوابه كذا وهو كما ترى والاولى ان يحمل
كلامه على ان مراده انا تكلمنا فى الطبيعيات على ابطال هذا المذهب وكان هذا
الابطال لخصوص اسهل المذاهب نقضا وح لا يخدشه شىء من الوجهين ثم وجه كون
ما ذكره اسهل المذاهب نقضا فكانه باعتبار انه يمكن اقامة دليل حقيق المؤنة
على ابطاله على ما ذكره فى الطبيعيات من ان هذه الاشكال المختلفة ان كانت
لطبيعتها وطبيعتها واحدة فيلزم الاختلاف فى مقتضى طبيعة واحدة وهو ممتنع

تمامه

والنزلم يكن لطبيعتها بل عرض لها من خارج فطباعها مستعدة لان تقبل التقطيع والتشكيل
فطباعها بحيث تقبل القسمة والاتصال وانت خبير بان في هذا الدليل لان قبول
طبيعتها للتشكيل لا يقتضي قبول القسمة والاتصال اذ لعل هذه الطبيعة
تقبل الاشكال في اصل الفطرة لكن بعد وجودها وعروض شكل لها لعلها لا يمكن
انفصالها ثم لو تم هذا الدليل لامكن اجراؤه في صورة تشابه الاشكال ايضا ويمكن
ايضا اجراء ما ذكره في الشق الثاني في الشق الاول ايضا اذ نقول ان هذه الاجرام
اذا كان لها شكل سواء كان من ذاتها او من غيرها وسواء كانت متخالفة الاشكال
او متشاكلة فيكون قابلة للتشكل فيكون بحيث تقبل القسمة والاتصال ولو قيل
انه لعلها تقبل الشكل الخاص لا غيره فيمكن ان يقال هذا في صورة التخالف ايضا
بان يقال لعلها لا تقبل الا هذه الاشكال المخصوصة لا غيرها والجواب الجواب **قوله**
ثم يجب ان يبطل رأيه ومذهبه مما اقول قد ذكر في الطبيعيات ايضا قريبا
من هذا الدليل **قوله** او الطبيعة الخ وهو هو لم يتعرض الشيخ لابطال
هذا القسم لظهور بطلانه **قوله** وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله اي في اثبات
الهيولى وفيه نظر اذ محصل الدليل الذي ذكره في اثبات الهيولى ليس الا ان الصورة الجسمية
ينعدم عند الانفصال والبداهة شاهدة بان الجسم عند الانفصال لا ينعدم بالمرة فبقي فيه
شيء آخر غير الصورة الجسمية فيكون هو باقيا في الحالين ولما كان يرد عليه انه لعله
لا يكون انفصال وما نشاهده من الانفصال كان يكون .. قوبها ايضا لذلك بابطال
الاجرام الصغار واصل الكلام لا ان تلك الاجرام تقبل طبيعتها الانفصال
وان امكن لكن لا يمكن بسبب من خارج وهذا كاف في اثبات الهيولى فنقول
ح عليه انه لم يدري ان هذه الصورة التي تقبل الانفصال اذا كان يطرء عليها
الانفصال لا ينعدم بالمرة فلعلها لو طرء عليها الانفصال في الخارج لم يبق
شيء اصلا وما نشاهد من بقاء شيء من الاجسام بعد الانفصال هو المتصل
لان الانفصال المشاهد ليس انفصالا حقيقيا بل افتراقا بل نقول اذا لم يمتنع
الانفصال بسبب من خارج ايضا بل كان ممكنا في الواقع لا يمكن مثل هذا

القول

طباعها ما

القول بان يقال لعله اذا طرء الانفصال على المتصل الحقيقي فلا يبقى منه شيء وما نشاهده
من بقاء شيء في الانفصالات هو باعتبار ان ما نشاهد ليس انفصالا حقيقيا ولئن كان هذا
القول في الشق السابق اظهر ثم ان ادعى احد انا نعلم بديهة ان هذا الاثر الموجود في الخارج الذي
نسميه الجسم اذا انفصل انفصالا حقيقيا بقي منه شيء البتة فنقول بعد القول
بان الصورة الجسمية لا تبقى بعد الانفصال البتة هذا الادعاء في غاية الخفاء ثم هذا الادعاء
كانه حق لكن باعتبار ان الصورة الجسمية لا تنعدم بالانفصال على ما سيجيء بعد واما اذا قيل
بانعدامها فلا وجه لهذا الادعاء بديهة والمدعي مكابر معاند وايضا نقول بعد تسليم هذا
الادعاء انه لا حاجة لنا الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ في ابطال مذهب ذيمقراطيس لاثبات
الهيولى بل يكفي ان يقال ان الصورة الجسمية لا تبقى بعد الانفصال بديهة والجسم الموجود الخارجي
سواء كان جرما صغيرا او غيره يبقى شيء منه بعد الانفصال سواء كان الانفصال
ممكنا اولا فلا يكون الجسم مجرد الصورة الجسمية ويلغو مؤنة اثبات امكان الانفكاك
لطبيعة الصورة الجسمية فهذا البيان الذي اوهن من بيت العنكبوت كما سيظهر
على سفينة الثبوت والقول بان هذا الادعاء انما يكون على تقدير امكان الانفصال
بالنظر الى طبيعة الجسمية لا بدونه فمما لا يعبأ به اذ لو فرض ان يقول احد لئن امكان
الانفصال وامتناعه فرق في هذا المعنى لكن لا شك بديهة انه لا فرق بين امتناعه بالنظر
الى الطبيعة الجسمية او بسبب من خارج ودعوى الفرق مكابرة صريحة مع انهم زعموا ان الامتناع
بسبب من خارج ليس بضائر على ما صرح به الشيخ فتدبر **قوله** اما تقوماته اخلاق طبيعة
واهيته او تقومات وجوده بالفعل الاول هو مثل الفصل والصورة بالنسبة الى المركب
والثاني مثل الصورة بالنسبة الى المحل والشيخ اول المقسم الكنوف التمثيل لهذا القسم
بالصورة والموضوع ولم يتعرض للفصل وكانه من باب الاختصار اعتمادا على ما سيفصل
ههنا وقد قيل في هذا المقام بقي ههنا احتمال آخر وهو كون حال القسمين الوهميين مخالفة
لحال الجزئين الخارجين في الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء
الحاصلة لها البسيط لا لسبب آخر معقول او غير معقول لا احتمال كون الجسمية عرضا
عاما لها ولو كان الشيخ انما لم يتعرض لابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية

او مشترک ذاتی للاجسام کلها اذ ما یعقل جسم الا و یتصور کونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض
کذلک فلا نسلم ان الجسمیة معنی واحد لیس اشتراکها بین الاجسام بمجرد الاسم فهی سواء کانت
ذاتیة او عرضیة طبیعة واحدة متکثرة الافراد فنقول لئن لم یکن قابلة للانقسام
وکانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة لکان نوعها منحصرا فی واحد ونوعها متکثر هف
فثبت ان الجسمیة قابلة للانقسام فاذا انقسمت کان موضوعها منقسما لا محالة فالبرهان
متوقف علی کون الجسمیة طبیعة نوعیة محصلة لیست کالجنس البسایط الخارجیة
کاللون الذی لا یحصل له خارجا الا فی ضمن السواد والبیاض وغیرهما من الانواع البسیطة
اللونیة انتهی ولا یخفی ان الاحتمال الذی ذکره ذلک القائل وان کان منافیا لظاهر ما بین الشیخ
النقض والابطال علیه من کون تلک الاجرام الصغار متشابهة فی الطبع لکن المقام
لما کان برهانیا کان من الواجب ان یبطل هذا الشق ایضا حتی یثبت الهیولی ولم
یقل به احد والشیخ لما ابطل القسم الاخیر بوجهین وبین ان الوجهین جاریان فی هذا الاحتمال ایضا
اکتفی به ثم ما ذکره ذلک القائل من ان البرهان موقوف علی کون طبیعة الجسمیة طبیعة نوعیة
فکان لیس کذلک اذ علی تقدیر کونها طبیعة جنسیة ایضا کان یتم البرهان ولو قیل ان
امکان الانفصال بالنظر الی الطبیعة الجنسیة غیر کاف فهو مشترک بین الطبیعة الجنسیة
والنوعیة علی ما قررنا والفرق بینهما غیر ظاهر والقول بان الطبیعة الجنسیة محال الانفصا
ل وانما المنفصل النوعیات التی تحتها علی ما قاله بعض کلام من غیر تحصیل هذا ثم
قیل مفصلا ما نقلنا واعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهو ان معنی هذا الاستدلال
وهو ان الطبیعة النوعیة لو کانت ممتنعة عن قبول الانقسام لکانت منحصرة فی فرد
واحد بحیث یکون افرادها متکثرة فیکون قابلة للقسمة علی استعمال اللفظ مشترک
بین المعنیین فی الموضعین فکان معنی واحد فان القابلة بین الاجسام الصغار
والاجزاء الوهمیة لیس الا انفصالا حقیقیا واتصالا فطریا وما نعکس علیهما لجواز
التحام الاجسام وانفکاک الاجزاء صفتان طاریتان وکذا لفظ القبول فی الاول
بمعنی الاتصاف المجامع للفعلیة والوجوب وفی الاخیر بمعنی الاستعداد المحض الذی
لا یجامع الفعلیة فمقتضی اطراد حکم الطبیعة الواحدة فی افرادها هو جواز حصول

جدلی وبرهانی ه

الانفصال

الانفصال فی الاجسام حال الاتصال وحصول الاتصال بین الاجسام حال الانفصال فی اول
الفطرة ولا یکون ذلک فی تمهید اثبات الهیولی وایضا لفظ الانقسام فی انقسام الکلی الی
الجزئیات وفی انقسام الکل الی الاجزاء لیس بمعنی واحد فان الاول عبارة عن انضمام
قیود متخالفة الی الطبیعة نوعیة او جنسیة بتحصیل بحسب انضمام فرد شخصی او نوعی والثانی
عبارة عن تجزئة واحد شخصی او نوعی الی الابعاض فانی یلزم من قبول الطبیعة لاحدهما قبولها
للاجزاء ولا ان الانسانیة قابلة للانقسام بین افرادها ولیس فرد منها قابلا للانقسام
الی الثانی والوجود ایضا طبیعة واحدة قابل للانقسام الی الافراد ولیس وجود واحد شخصی
یمکن ان یصیر وجودین وبهذه الشبهة قد استصعب المتاخرون عن دفعها وبعضهم ذکروا
اجوبة سخیفة واهیة اقول انها مندفعة باعمال القاعدة التی ذکرها الشیخ فی الاشارات
وحاصلها ان کل طبیعة نوعیة لها افراد متعددة فلیس منشأ اختلافها التشخص
ووحدتها وتعددها نفس تلک الطبیعة او لازما من لوازمها والا لما تعددت بل عرض مفارق
وکل عرض کذلک یجوز مفارقته مع بقاء موضوعه فیجوز طریان الوحدة والکثرة علی ذات
الموضوع بان یصیر الواحد منها متعددا او المتعدد واحدا نظرا الی نفس تلک الطبیعة
المتفقة فالاجسام الفلکیة او غیرها بما هی اجسام لاتفاقها فی الجسمیة وهی طبیعة
نوعیة لا تأبی الوحدة والکثرة والانفصال الا لمانع خارج صورة کان او عرضا انتهی
ولا یخفی ما فیه فان ما ذکره الشیخ لا یلزم منه الا ان الطبیعة فی الصورة المفروضة
تکثرت بسبب لیس بلازم لها مثلا تکثر الصورة بسبب المواد وکل مادة لیست
ملازمة لطبیعة الصورة ولذا یحصل فی هذه المادة وهذه وهذه وبعین سبب
حصولها فی کل مادة متشخصا فیصیر متکثر الاشخاص ولا یقتضی ما ذکره ان فردا من
الطبیعة اذا وجد کان یمکنه ان یصیر فردین وهو ظاهر بل لا معنی لهذا اصلا اذ کیف
یمکن ان یقال ان فردا بعینه یصیر فردین بل نقول ان علی تقدیر معقولیته ایضا
لا ینفع فی المقام اذ غایة ما یلزم منه جواز ان یصیر فرد فردین وهو غیر الانقسام
اذ فی الانقسام لم یصر فرد فردین بمعنی ان یصیر فرد واحد هذا الفرد وذلک الفرد
بل ینفصل الی هذا والی هذا او هذا لیس مما یلزم مما سلمنا کما لا یخفی وایضا نقول

لو صح لن طبيعة واحدة اذا تكثرت جاز ان يطرأ الوحدة والكثرة على فرد منه مع بقائه بعينه
فهذا انما يقدح فيهم في اثبات الهيولى وينفعنا في نفيه اذ الصورة الجسمية طبيعة واحدة
متكثرة الافراد فيصح ان يصير فرد منها فردين ويطرأ عليه الوحدة والكثرة مع بقائه
في الحالين مع انهم يقولون ان الصورة الجسمية الواحدة اذا طرأ عليها الكثرة لا يبقى
بعينها ولو قيل ببقائها بعينها فينهدم بنيان اثبات الهيولى فان قلت لعل المراد
ببقاء الموضوع بعينه بقاء اصل الطبيعة وعبر عنه بالموضوع لا بقاء فرد منها
قلت على هذا ليس باصل الكلام الا ان الطبيعة يمكنها بسبب عوض ان يصير
فردا او بسبب كونه فردين لكونه هكذا وهذا هو التكثر الفطري والانفصال الخلقي
الذي ذكره المورد انه ليس بمفيد في المقام وكان القائل يصدد ان يثبت انفصالا
وتكثرا آخر كان باقيا في اثبات المرام ويرجع الكلام الى الاول لا نسلم ما اورده
المورد فاين دفع الايراد فتدبر ثم قيل ويمكن ايضا ان يتمسك في ابطال هذا الرأي
بوجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما دل عليه المشاهدة او بان يقال ان بعض
الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة تكون كري الشكل متصلا منها وفي خلله
والخلاء محال ولو كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا او المفروض
ان كلا منها متصل واحد هف وايضا اجزاؤها متراحمة في الانفكاك والرجوع الى
احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء انتهى ولا يخفى
ان قبول التخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يدل على جواز الانقسام ولو قيل على ما
نقلنا سابقا من الشيخ انه قد يطبع الشكل فيطبع الانقسام فقد عرفت
ما فيه ثم لزوم الخلاء ثم اذ يجوز ان يخرج بعض هذه الاجرام عن شكله الطبيعي لضرورة
الخلاء ولزوم القسر الدائمي ثم اذ يجوز ان يخرج هذه الاجرام عن شكلها قسرا على سبيل
التعاقب لا ان يختص الخروج دائما ببعض خاص ودوام القسر بهذا النحو
امتناعه مع ان في اصل امتناعه ايضا كلام فافهم قوله وذلك لان هذه الابعاد
من الاتصالات انفسها او شئ يعرض للاتصال الخ لان مراده بالاتصال
انفسها هي الصورة الجسمية على ما اشير اليه قوله بعد ذلك ففي الاجسام اذن

شئ

شئ موضوع للاتصال والانفصال وما يعرض للاتصال من المقادير المحدودة فحاصل كلامه
ان الابعاد هي اما نفس الصور التي هي الاتصالات بناء على عدم تحقق بعد آخر في الجسم
غير الصورة الجسمية او شئ يعرض لتلك الصور بناء على تحقق بعد آخر في الجسم غير الصورة
على ما سيدل عليه بتبدل الابعاد الشمعية مع بقاء صورتها الشخصية وقوله على ما يتحقق اما متعلق
بما سبق الاخير اي يتحقق انها عارضة للصورة الجسمية لا انفسها بناء على التبدل
الذي ذكرنا او متعلق بمجموع الشقين اي يتحقق كل منهما بين الاحتمالين ولا يحتمل سواهما
من كونها معروضة للاتصال وقد قيل في هذا المقام بعد ما ثبت ان كل جسم من حيث
جسميته قابل للانقسام والانفصال ظهر منه ان صورة كل جسم والابعاد المقدارية
قائمة لا بانفسها بل في شئ آخر هو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية
اما نفس الاتصالات ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة
للاتصال ان كان بالمعنى الذي هو فصل الجوهر فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذي
هو ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشئ بحيث يشارك اجزاؤه
في حدود مشترك وثانيهما كون الشئ بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق
المتصل بالمعنى الاول على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضا لها وكانت
تلك الابعاد اتصالاتها وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابله في الآن
كما يظهر من تشكلات الشمعة واذا اطلق عليها الاتصال بالمعنى الآخر الجوهري
كانت متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست ذاته قابلة لهذا الاتصال ومقابله
اذ الشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل نفسه وعلى اي الوجهين ليست الابعاد الكمية
مما يعرض لها الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافي دون المعنى الحقيقي
لانه ان كان المراد الاتصال الجوهري فكيف يعرض الجوهر للعرض وان كان المراد
الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه او لمقابله فان لفظ الابعاد اسم
لنفس الكميات الاتصالية لا للامور التي هي معروضة للاتصال لان تلك الامور
هي ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها وتحقيق الشيخ بهذه المعاني في المقالة
الثالثة انتهى وانت خبير بان تقريره لكلام الشيخ يابى عنه كلام الاخير الذي

نقلنا اتفاقا والموافق له هو التوجيه الذي ذكرناه ثم ما ذكره من معنى الاتصال ولكن احدهما فصل الكم
والآخر فصل الجوهر فقد تكلمنا عليه فيما مضى بعض الكلام ولا بأس بان نعيده ونزيده بيانا
ايضا فنقول لكن تشارك الاجزاء في الحدود كما انه يتحقق في الصورة الجسمية ايضا
ولا اختصاص له بالكم الذي يقال كما قلنا سابقا المبدئية والمنتهائية المأخوذتين
في اشتراك الحد لعلها تختصان بالمقدار او بهما باعتبار الامتداد لا نفس الممتد وكذا الكون
الشيء قابلا للابعاد الظاهر انه يتحقق في الجسم التعليمي ايضا الا ان يراد بقبول
الابعاد عروض الامتداد وح جعله فصلا للجوهر لا يخفى ما فيه وكيفما ما كان
نقول لكن المعنى الذي كان فصلا للجوهر وكان زايلا بالانفصال لا ندري انه اي شيء
اذ لو كان المراد به ما يعبر عنه بالفارسية بكشيدگي فهو الكم على ما اعترفوا به ايضا
ولكن كان المراد هو كونه ذا اجزاء في ذاته على ما حققنا سابقا فلم الانتقاض عن
كونه فصلا اذ الظاهر انه موجود في الكم ايضا وانه لا يجوز والحق فصل الجوهر
في الوجه نقول لكن هذا المعنى ظاهر انه لا يزول بالانفصال والانفكاك ولكن اريد به
كونه ذا اجزاء في ذاته مع المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بپيوستگي كما ذكرنا من قبل فنقول
لكن القدر المسلم لكن كل جسم مفرد لا بد لكن يكون آن اول وجوده ذا اجزاء في نفس
متصلة بهذا المعنى والا لكان في نفسه من قبيل الجواهر واجزاء لا تتجزى واما انه
بعد وجوده لا بد لكن يكون بهذا الاتصال واذا عرض له الانفصال يصير معدوما
فلا نسلم بل يجوز لكن ينفصل وكان باقيا بعينه لا بد لنفيه من دليل ودعوى البداهة
تحكم والقول بان الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل نفسه كلام لا دخل
له بالمقام اصلا اذ لا نقول لكن هذا الامر الذي له اجزاء في ذاته متصل في آن
اول الوجود قابل لهذا الامر ومقابله بل لكن هذا الامر الذي متصل في آن اول الوجود
اي يقال له بالفارسية پيوسته است يجوز لكن يعرض له الانفصال ويقال له بالفارسية
گسيخته است وليس ذلك من قبول الشيء نفسه ومقابله في شيء كالاكثر والصيا
نقول زوال الامتداد بعروض الانفصال اي وجه له فان كان ذو جه هو تحقق
الاتصال الذي هو فصل الكم بالمعنى الذي ذكره هذا القايل فظ لكن هذا المعنى لا يأبى

الانفصال

الانفصال اصلا ضرورة انه اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى كان له الامتداد بهذا المعنى قطعا
وكذا الجسم المركب له الامتداد بهذا المعنى البتة ولو قيل لكن الاشتراك في الحد هو لكن يكون حد واحد
في الواقع بحيث يصلح لان يصير مبدأ لهذا الجزء ومنتهى لآخر وبالعكس وفي صورة الانفصال ليس حد
واحد في الواقع كذلك بل لكل جزء مبدأ ومنتهى على حدة لكن هذا فل مباديها ومنتهياتها نقول
من الظاهر لكن ما يوجد في الكم المتصل المقابل للمنفصل ليس الا الاشتراك في الحد الذي لا يوجد في العدد
وما سوى ذلك ليس مأخوذا فيه بل هو امر زايد في الاعتبار حتى لكن الاجزاء التي لا تتجزى كم ايضا
التعقل مغايرة مقدار المعدود ثم بعد ابطال الجزء يثبت لكن الامتداد لا بد لكن يكون حدوده
متحدة في الواقع وكان متصلا كالصورة الجسمية والا لزم لكن يكون الجسم مركبا من الاجزاء
التي لا تتجزى فاتحاد الحدود في الواقع حقيقة هو نفس الاتصال الذي يقولون في الصورة الجسمية
او ملزوم له وهذا ايضا مما يؤيد لكن هذا الاتصال الذي في الصورة ليس فصلا له بل هو
معنى متحقق في المقدار ايضا ومن العجب لكن هذا القايل سيوف بعد هذا بان كون الجسم
واقعا في جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا ادري انه على هذا اي شيء سبق من الاتصال
مع الجسم يكون ذاتيا له ومنافيا للانفصال وزايلا عند طريانه اذ ح يلزم لكن لا يكون ذا اجزاء
ايضا في نفسه فكيف يما يقال له پيوستگي اذ الظ لكن ذا الاجزاء في نفسه يكون متحيزا اي في
جهة من الجهات بالذات لا بتبعية المقدار والكلام مكان حرفه ورد عليه ايضا انه مثل
هذا لا يمكن لكن يكون موضوعا للاتصال الكمي على ما ادعاه سابقا كما نقلنا عنه والحاصل
لكن اعترافه هذا مناف لما ادعاه سابقا وسوء عن بعد ذلك ايضا منافاة ظاهرة يجب الاجمال
للارتياب عنه فافهم وتثبت فان المقام من مزال الاقدام قوله والثاني الذي هو
الاتصال نفسه او المتصل بذاته اه كان المراد بالاول الصورة وبالثاني المقدار
او المراد بكل منهما الامران جميعا وحاصل الكلام لكن الصورة والمقدار سواء قلنا انهما نفس
الاتصال او انهما متصلان بذاتهما يستحيل لكن يبقيا بعد الانفصال وانت بعد احاطتك
بما ذكرنا انفا خبير بما في هذا الكلام اذ نقول لكن كونهما نفس الاتصال ظاهر انه لا معنى له
بالمعنى الذي يفهم من الاتصال من الامتداد وكونه ذا اجزاء والذي يقال له پيوستگي ولو اريد بهما
كونهما في حين نظر فيه واما كونه متصلا بذاته فان اريد به كونه موصوفا حقيقة

معنى

ل
من آنفو

للاتصال لاموصوفا بالعرض ثم لن اريد بالاتصال الامتداد فسلم لكن لا يجدي نفعا اذ ظ لن عند
الانفصال الامتداد باق بحاله كما ذكرنا وكذا لن اريد به المعنى الاخير فسلم ايضا انه موصوف
به حقيقة لكن لا نم لن الموصوف الحقيقي للاتصال لا يمكن لن يعرضه الاتصال وبهو ظ
ولن اريد به لن ذاته يقتضي الاتصال فظ لن المعنى الاول غير مجد واما المعنى الاخير فغاية
ما يسلم لن الجسم المفرد يقتضي بذاته لن يكون آن اول وجوده متصلا بهذا المعنى لكن لا نم
بعد ذلك لن سبق اتصاله الحاصل حين لا انحاد ثم يلزم لن ينفصل الى متصلين او متصلات
لا انه ينفصل الى ما لا اتصال فيه بنا على بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومن يدعي ازيد من
بهذا فعليه البيان **قوله** فبطل ذلك البعد وحصل بعدان آخران قد عرفت ما في بطلان
ذلك البعد فان قلت لا شك لن البعدين الاخيرين موجودان بالفعل شخصا ولا تفاوت
بينهما وبين ما اذا وجد جسمان منفصلان ابتداء ولا شك لن بهذين الشخصين لم يكونا
قبل الانفصال فقد حدثا بعد الانفصال وظ لن المجموع ليس الا بهذين الشخصين فهو
ايضا حدث بعد الانفصال فظهر انه لو لم يكن آخر لزم لن يكون التفريق اعداما
بالمرة قلت اما اولا فلا نم لن بهذين الشخصين حدثا بعد الانفصال بل بهذان
الشخصان كانا موجودين قبل الانفصال لكن لم يكن لهما انفراد واستقلال وبعد
الانفصال حصل لهما الانفراد والاستقلال واما ثانيا فقد سلمنا انهما حدثا بعد الانفصال
لكن ظ انهما لم يكونا معدومين صرفين لانه خلاف البداهة ومن يقول به فهو مباهت
بل كانا موجودين بنحو ما وبالقوة وحال الانفصال صارا موجودين بنحو آخر اي بالفعل وح نقول
لن المتصل الاول يمكن لن يقال انه انعدم وصار بهذان الجزءان الموجودان بالقوة موجودين
بالفعل ولا يلزم في وجود شيء آخر وادعى لعدم الانعدام بالمرة كون الجزئين الكائنين
بالقوة حال الاتصال كائنين في بالفعل وبهو ظ ولو قيل لن الجزئين كانا موجودين
بوجود الكل فاذا سلمت لن الكل قد انعدم فلا بد من القول بعدمهما ايضا فلم يبق
الا حدوث اثنين اخريين بعد كتم العدم الصرف نقول لا نم لن وجود الجزئين بوجود الكل يستلزم انعدامهما
بانعدام الكل انما ذلك اذا لم يحصل حين انعدام الكل وجود للاجزاء بنحو آخر وبهنا قد حصل لهما
وجود بنحو آخر اي بالفعل ويمكن لن يقال انه انعدام ايضا ثم قد حصل له وجود بنحو آخر بانه لن المتصل

الاول

الاول حال الاتصال كان موجودا استقلالا وكان الاجزاء موجودة لوجوده بالقوة وبعد الانفصال
صارت الاجزاء موجودة بالاستقلال وصار الكل موجودا لوجودها على عكس الحالة الاولى ولو قيل
لن تبدل الوجود يستلزم تبدل الذات فهو ممنوع في مثل بهذا التبدل الذي يكون من نحو وجود الى نحو آخر الى القوة
الى الفعل بهذا كله مع لن الاشكال مشترك الورود على القائلين بالهيولى وما فيه وهم ايضا
لا بد لهم من تجويز بعض ما ذكرنا مع التزام امور اخرى يشهد الحس والبداهة ببطلانها كما بيناه
في تعليقاتنا على شرح الاشارات ومن اراد التفصيل فليراجعها **قوله** وكذلك اذا حدث
اتصال اه اي كان جسمان منفصلان فصارا متصلا واحدا وح نقول بطل المتصلات
الاولات وحدث متصل آخر من كتم العدم فلا بد من امر باق لئلا يلزم الانعدام بالمرة فان قلت
ما تقول في بهذا الحال قلت اما لن يقال لن الشخصين الاولين لم ينعدما بل بهما موجودان
لكن بطل انفرادهما واستقلالهما او يقال انهما صارا موجودين بنحو آخر والمجموع ايضا كان اولا
موجودا بنحو وح صار موجودا بنحو آخر او لم يكن اولا موجودا بل صار ح موجودا بهذا الكلام مع اشتراك
الالزام ايضا كما ذكرنا **قوله** مع الاجسام اذ هي موضوع للاتصال والانفصال
اراد بالموضوع المحل لا المعنى المصطلح وبهو شائع في كلامهم ولا حاجة الى ما قيل وانما قال انه موضوع
مع لن الهيولى مادة للاتصال الجوهري اعني الصورة الجسمية لانها باعتبار وجودها البقائي
موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة انتهى مع انه
على بهذا البحث لا يوافق الاصطلاح ايضا كما لا يخفى **قوله** دليل آخر الجسم من حيث بهو جسم اه
برهان آخر على وجود الهيولى حاصله لن الجسم من حيث له صورة الجسمية اي بالفعل وظاهر
مستعد لاشياء كالصور النوعية وغيرها ولا يمكن لن يكون الشيء من حيث بهو بالفعل
بالقوة فلا بد لن يكون في الجسم شيء آخر به يكون بالقوة وبالصورة يكون بالفعل ولا يخفى سخافة بهذا
البرهان لان الشيء لا يجوز لن يكون بالفعل شيئا وكان بالقوة ايضا ذلك الشيء مثلا يكون
صورة بالفعل وصورة بالقوة لا لن الشيء الكائن بالفعل لا يجوز لن يكون له قوة شيء آخر
واستعداده كما فيما نحن فيه اذ ليس فيما نحن فيه الا لن الامر الكائن بالفعل الذي بهو الصورة
مستعد لان تقوم بها الصور النوعية والاعراض اذ الاستعداد بهذا لا ندري سبيلا اليهما
والعجب من بهؤلاء الاعلام انهم يكتفون في المطالب البرهانية بمثل بهذه المقدمات

الواهبة قوله ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر الى
لا يكون الشيء الواحد من حيث هو بالقوة شيئا ومن حيث هو بالفعل شيئا آخر بل لا بد ان يكون
القوة لشيء والفعل لشيء آخر اي لا بد في ان يكون فيه قبول ووقوع ان يكون قوته باعتبار امر وفعله
باعتبار امر آخر فيكون فيه شيئان وقد توقف ما فيه وقد قيل في هذا المقام وتلخيص هذا البيان
على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون
بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان
القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل
انتهى وفساده ظ لان كبرى القياس الاول ان اريد بها ان ما يكون بالفعل لا يكون بالقوة
من هذه الجهة فهو مسلم لكن لا يجدي اذ صغرى القياس الثاني لم ان اريد بمعنى ان القابل لشيء
الفعلية اصلا ففساده ظ وان اريد بمعنى انه بالقوة بالنسبة الى المقبول فمسلم لكن لا ينتج
ثم ولا ان اريد بها ان ما يكون بالفعل لا يكون قابلا اصلا فبطلانه ظ ثم قيل مفصلا بما نقلنا
ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان
تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل اولا والاول بط والا لزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال
الجوهري فهمنا انه استعداد لامور كثيرة ولم يمكنا نتعقل هذا الاتصال دون نتعقل هذه
الاشياء وليس كذلك والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته اولا والاول بط لان القوة
لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من الامكان وليس كذلك
لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخ اما ان يكون حامل الاتصال الجوهري
او شيئا آخر والاول بط والا لم يمتنع ان يبطل عند ضرورة فبالهيولى عليه فوجب ان
يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء
غير الاتصال يعارض الاتصال والانفصال وغيرهما من سائر صورة غير متناهية
وهو الهيولى انتهى ولا يخفى ما في محصله توضيحا للدليل الذي ذكره الشيخ اذ ظ انه لا ربط
بينهما اصلا ثم قيل بعد ذلك وههنا بحث الاول ان قولكم الجسم والاتصال من حيث
هو جسم والاتصال ليس قوة على امر لشيء ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة
موجودة فيه وليس اذا كانت القوة قائمة بشيء يلزم ان يكون شيء بما هو قابل لو كانت

قوة الانفصال

قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال كان هذا رجوعا الى
الحجة السابقة ولئن سلم انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال الذي هو شيء متصل لكان شيء واحد
بالقوة وبالفعل معا وهو مع قلنا البديهي امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة وفعلا
واما اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء بالقوة وبالقياس الى شيء آخر فامتناعه غير مسلم
فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين لان يكون جهة الفعلية ذاته
وجهة القوة شيئا آخر عنه ولا منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط ههنا
نشأ من اهمال الحيثيات ومن اشتراك منشأ الاتصاف في موضع الحامل والا يلزم
ان يكون الحامل بمعنى القوة والامكان هو بعينه منشأ القوة والامكان انتهى ولا يخفى ما في قوله
كان هذا رجوعا الى الحجة السابقة اذ يكون الفرق بينهما بان يقال ان الحجة السابقة مبناها على
ان الجسم لا ينعدم بالمرة عند الانفصال والصورة تنعدم بالانفصال فلا بد من وجود شيء
آخر وهذه الحجة على ان قوة الانفصال لا يجوز ان يكون في الصورة اذ القابل لا بد ان يجتمع
مع المقبول والصورة لا تبقى مع الانفصال ولا يخفى ما بينهما ان الانفصال لكن لا يذهب
عليك ان حمل كلام الشيخ على هذا الوجه مما يأباه العبارة جدا نعم لا يبعد حمل برهانه
الاول على هذا الوجه ثم هذا الوجه ايضا ضعيف من وجهين احدهما ما تقدم ان
الصورة لا تنعدم عند الانفصال والآخر انه لا يلزم ما يمكن ان يطرأ عليه شيء يجب ان
يكون باقيا معه ولو ادعى انه لا بد من وجود شيء يكون قابلا للانفصال بمعنى ان يوصف ويتقوم
به لمنع بل غاية ما يلزم ان تلك الصورة يمكن ان تنفصل بطريق عروض الانفصال
على سبيل الطريان لا على سبيل الورود ثم قيل متصلا بما نقلنا والجواب ان كل صفة واقعية
سواء كانت لها صورة وجودية اولا لا بد لها من منشأ لحصولها ومصداق
للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشأ والمنتزع منه هو كما ان يكون في مرتبة ذاته
موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه كما ان يكون نقيضها ثم ان كثيرا من الاشياء
يجري في ذاتها علوم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته بحيث يسلب عنه السنخية والفلكية
وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حقيقية كونه زيدا لان زيدية زيد صفة وجودية
يمكن تعقلها من غير تعقل سلب شيء من الاشياء ففيه لا محالة تركيب من وجود وعدم

وكذلك الجسم بما هو جسم في ذاته سلب كثير من الاشياء وليست الجسمية بعينها معناها بمعنى
سلب السواد والحركة وغيرهما والازم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن
كل من هذه الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما انه موجود
بالفعل وهو صورة ذاته والاخر بانه هو امر بالقوة وهو مادته وجهة نقصه وقصوره لكن يجب
ان يعلم ههنا انه فرق بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل
والسكون ونظائرها مما له مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لا يخرج فيها من قابل فيلزم
بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي التي من شانها ان موضوعاتها ان تخرج من
القوة الى الفعل واما سائر الاعدام الذهنية التي ليس لها منشأ انتزاع وتخصص فلا توجب
شيئا منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبسائط الحقة
مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب عدم لانه كل الوجود وكل الوجود
انتهى ولا يخفى ما في هذا الجواب من السخافة والوهن لان وجود منشأ الانتزاع للصفة
الواقعية مسلم لكن لا يلزم ان يكون هو الصفة بعينها بل ذلك مما لا معنى له اصلا ونحن
نقول ان منشأ الانتزاع هو نفس ذات الصورة النوعية والاعراض
فاذا خرج شيء من تلك الصور والاعراض من القوة الى الفعل يلزم ان يصير هيولى لما
منه آخر وهو سلب اشياء اخرى غير ما خرج من القوة الى الفعل وهكذا فيلزم ان يكون
لهما هيوليات غير متناهية اما مجتمعة واما متعاقبة وكل منهما باطل عندهم فتامل
فيه وبالجملة هذه الكلمات في غاية التشويش والاضطراب والاعتدال على عقولنا
فلعل تفهمها لا بد من طبع غريب وذهن عجيب لا يشبه طباعنا واذهاننا قوله
وليس معنى جوهريتها الا انها اه لا يخفى ان كون حقيقة الجوهر هو معنى الامر وسلب الموضوع
مما لا صحة له على راي الشيخ من ان الجوهر جنس لا تحته لان معنى الامرين ونحوهما
من الامور الاعتبارية الانتزاعية والسلب بطريق الاولى فكيف يمكن ان يكون مجموعهما
جنسا للانواع المحصلة الموجودة ثم لو قلنا ان ليس مراد الشيخ ان حقيقة الجوهر هو
الامر والسلب بل اراده ان معنى الجوهر بيان الامران وجه له وحكاية عنه فح
لا يلزم منه ان لا يكون الهيولى شيئا معينا بالفعل وكيف يمكن ان يقال ان امرا موجودا

[margin note:]
الجسمية نفس ذات زيد مثلا ثم القول بان
الهيولى معناها سلب الاشياء كانه القضايا
مما لا محصل له وكيف يعقل كون امر موجود جوهري
نفس السلب والعدم والقضايا اذ كان معناها
سلب الاشياء فالصورة الجسمية مثلا اذا
كان هيولاها سلب الصور صه صح

متمايزا في الخارج على ما هو ظاهر اراد الشيخ من ان الهيولى والصورة موجودتان في الخارج بوجودين
متمايزين احدهما حالة والاخرى محل ليس امرا معينا بالفعل نعم لو قال احد بانهما في الخارج
متحدان في الوجود لكان لا يبعد صحة القول بان الهيولى ليس شيئا معينا وكذا لا يظهر وجه
صحة قوله ان فصل الهيولى الاستعداد لان الاستعداد امر اضافي اعتباري وكيف يجوز
ان يكون فصلا لامر موجود خارجي ولو قيل ان الاستعداد وجه الفصل وعنوانه فذلك على الاكبر
في المقام وبالجملة القول بان امرا موجودا في الخارج متمايزا ليس امرا معينا بالفعل ومعناه
السلب والعدم والاضافة ونحوها شيء يصعب فهمه علينا ونرى القول محالا اوله
عقلنا لا يميل اليه قوله فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى اه يمكن توجيه الجواب
بوجهين احدهما ان الهيولى ليس شيئا بالفعل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا اذ حاصل
ما ذكرنا ان الجسم من حيث الصورة شيء بالفعل ومع ذلك مستعد لامر شيء فالاستعداد
لا بد ان يكون لامر آخر اذ لا يمكن ان يكون الاستعداد من جهة الفعل فالهيولى اذا لم يكن
شيئا بالفعل بناء على انها عبارة عن الجوهر المستعد لكذا وكذا والجوهرية امر عام والسلب
وما لا يصير ان شيئا للفعلية وكذا الفصل الذي هو الاستعداد لا يصير شيئا للفعلية
لم يكن نقضا على ما ذكرنا من هبوط وثانيهما ان الهيولى فعليتها بانها جوهر مستعد واذا كان
فعليتها بالاستعداد فلا يرد نقضا اذ نحن ندعي ان ما له فعلية وقوة منافية للفعلية فلا بد
فيه من امرين واما ما فعليته القوة فلا وهذه العبارة كانها اقرب من الوجه الثاني وقوله
بعد ذلك ويكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة كانه اشبه بالوجه الاول قوله
ونسبة الهيولى الى تنويع المعنى اه لعله بعد ما قرر جواب النقض بان الهيولى ليست
شيئا بالفعل او ليست شيئا بالفعل يكون فعليته عن القوة بل حقيقة الجوهر المستعد
استشعر بانه يجوز ان يقال اذا كان فيها الجوهرية والاستعداد فلا بد ان يكون فيه بازاء
كل منهما امر فيلزم التركيب فيها فقال ان نسبة الهيولى الى تنويع الامرين اشبه بنسبة
البسيط الى الجنس والفصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة وقد يقال في هذا
المقام بعد ما قال ان الجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل وتعينه
وتحصله بانها جوهر مستعد وليس شيء من هذين الامرين يصير شيئا للفعلية حتى يلزم

بانّ والوجه الثاني ان اختلاف الحيثيتين قد يكون موجباً للتركيب الخارجي وهو عندما كانت الحيثيتان
غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجباً للتركيب الذهني
فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالماهية والوجود وكالجنس والفصل
اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدمياً
او لا نسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة
الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي يحصل للجنس له
نوعاً خاصاً من جملة الانواع الموجودة المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل
لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءاً خاصاً لمعنى الهيولى وحدها الذي هو قولنا جوهر مستعد
انتهى وفيه نظر لان حقيقة الايراد والنقض كان ان الصورة كما انها بالفعل صورة
ولها استعداد وبذلك يحكم ان لا بد لهما من امر آخر كذلك الهيولى بالفعل هيولى اذ كل
شيء هو بالفعل ذلك الشيء ولها ايضاً استعداد فلا بد لها من امر آخر ولا يتجه اصلاً ان مقابله
ان حقيقة الجوهرية والاستعداد لا توجبان التركيب الخارجي لانهما ما يجتمعان والحيثيتان
اللتان توجبان التركيب الخارجي هما الحيثيتان اللتان لا تجتمعان كالحركة والسكون
وهبوط والضيا الوضح (?) بهذا الجواب سقط اصلاً استدلال الشيخ اذ الحيثيات
اللتان في الصورة ايضاً لا تتنافيان اذ هما كونها صورة وكونها مستعدة وهما ان
لا تتنافيان كما ان الجوهرية والاستعداد او الهيولانية والاستعداد لا تتنافيان ان قيل
ان الصورة فعلية فهي تنافي الاستعداد بخلاف الجوهرية والهيولانية اذ ليس فيهما
فعلية فيرجع الى الجواب الاول فالصواب في توجيه كلام الشيخ ما ذكرنا فتدبر
قوله فقد بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة
هذا التفريع على كل من الدليلين اما من الدليل الاول فظهر ان ما يقبل الفصل لا بد له من محل
وقد اثبت سابقاً ان طبيعة الجسمية بما هي طبيعة جسمية تقبل الفصل فثبت
ان طبيعة الجسمية من حيث هي طبيعة جسمية محتاجة الى المادة وكذا من الدليل الثاني
ظهر ان طبيعة الصورة مطلقاً فيها فعلية ولها قوة فلا بد من امر آخر وقد قيل في هذا
المقام واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية باسرها

حقيقه ر

ج

جسمية الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من
جسم الا وفيه نوع قبول لشيء من الاشياء واقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما بين
عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو برهان
الاتصال والانفصال فهو اولاً جار في بعض الاجسام التي تقبلهما ثم يحتاج الى التعميم
بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة لا تختلف بالحاجة والغنى
الا بشيء في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة الجسمية
اشارة الى ان هذا المطلب قد مر من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثباته
الحجة الاولى وتتميمها في بيانه فنقول ان الطبيعة الجسمية مما لا تختلف افرادها في نحو
الوجود بان بعضها محتاجة الى المادة كما في الاجسام القابلة للانفصال وبعضها غير محتاجة
بل قائمة بذاته كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود وفي الحاجة
والغنى لانها طبيعة نوعية بسيطة ليس يجوز ان تكون محتاجة كاجناس البسائط الى
فصول ذاتية تحصلها نوعاً بسيطاً ثم لها حقيقة جنسية ثم يمكن ان يحتاج الى فصول
مدخل علمها (?) وتحصلها نوعاً كاملاً ابدا معناه ووجوده عن معنى الجسمية ووجودها مثل ان تصير
حيواناً او فلكاً او حجراً او نوعاً آخر وتلك الفصول لا محالة مأخوذة من صور مفارقة للفصل (?)
للمادة ولا تكون حكمها حكم الفصول الحقيقية التي وجودها متضمن في وجود الجنس التي لا يمكن
للجنس وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بواحد منها انتهى وفيه نظر لما علمت ان المنهج
الاول ايضاً عام الدلالة وثبت منه ان طبيعة الجسمية من حيث هي تحتاج
الى المادة لا انفصال لعل مراده ان المنهج الاول ليس بعام الدلالة مع قطع النظر عما ضم اليه
من ابطال مذهب ذيمقراطيس فهو من التعميم يحتاج الى ما ذكره الشيخ ههنا واما الى ما
ذكره ثمة من ابطال مذهب ذيمقراطيس فكان ان في التعميم منهج بين (?) اذ نقول
مع قطع النظر عن ذلك لا يمكن اثبات الاحتياج الى المادة بالمنهج الاول اصلاً
لانه يمكن اثباته في الاجسام التي تقبل التي تنفصل دون ما عداها ومع انضمام ذلك
يثبت الاحتياج مطلقاً وهو ظ ثم ما ذكره من ان الطبيعة النوعية لا تختلف افرادها
في نحو الوجود ثم اذ كان ان الطبيعة الجسمية لها انحاء من الوجود باعتبار الفصول

يكون ه

اماه

او نقول مع قطع النظر عن ذلك يمكن اثبات الاحتياج الا انه
بالمنهج الاول ايضا نسخه

المنضمة فيها وبذلك يمكن اختلاف افرادها في الحاجة وعدمها كذلك الطبيعة النوعية ايضا لعلها
انما تحتاج في الوجود باعتبار التشخصات المنضمة فيها وبذلك يمكن اختلاف افرادها في الحاجة
وعدمها والتفرقة بحكم لابد لها من دليل اذ البداهة لا تشهد بها بل بخلافها وايضا ما ذكره من ان
الجنس لا يمكن وجوده في الذهن الا مع واحد من الفصول غير صحيح اذ لا شك في امكان تعقل
الجنس بدون الفصل الا ان يراد بالذهن الوهم لا العقل او يكون مراده انه لا يجوز ان
يوجد في الذهن طبيعة محصلة الا مع واحد منها فافهم **قوله** ولان طبيعة صورة الجسمية
في نفسها اه قد علمت ما قيل في توجيه هذا العطف وانه لا يكاد يصح فالظاهر ان يقال
في التوجيه ان الشيخ اثبت فيما مضى ان طبيعة صورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية لا تحتاج الى المادة كما صرح به بقوله فقد بان من هذا اه ولما كان بعد ذلك
مظنة ان يتوهم انه هل يجوز ان يكون بعض افرادها غير محتاجة الى المادة ام لا بين انه لا
يجوز ذلك اذ الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وما يلحقها يلحقها على انه من خارج
من طبيعتها لا تنضم فيها كالفصول فلا يجوز ان يصير سببا لتخلف مقتضيها فلا بد
ان يكون كل جسمية محتاجة الى المادة فقوله ولان اه دليل لتقدم على المدعى وهو قوله
في آخر الفصل فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة اه هذا هو الظاهر من سياق
كلامه وفيه انه بعد ما ثبت ان طبيعة الجسمية محتاجة الى المادة من حيث طبيعتها
فلا حاجة الى اثبات نوعيتها في تعميم الاحتياج في الافراد لان مقتضى الطبيعة
الواحدة لا يجوز تخلفه في افرادها سواء كانت نوعية او جنسية وما يتوهم انه يجوز
ذلك في الجنسية دون النوعية توهم كاسد ولعل الشيخ لدفع هذا التوهم الذي بين
القوم وعلى سبيل التنزل والاستظهار تعرض لاثبات نوعية هذه الطبيعة ونفي
جنسيتها مع ان هذا المعنى ايضا مسلم بينهم فعلم ههنا تعرضا فافهم **قوله**
وبيان هذا هو ان الجسمية اذا خالفت اه تحصيل الدليل الذي ذكره الشيخ ان كل
ما يحكم العقل بانه يجوز ان يكون موجودا في الخارج بانفراده اي من دون انضمام
معنى آخر اليه في الوجود بان يكونا موجودين بوجود واحد لا بان يكونا متعاونين
في الوجود فهو معنى نوعي والذي لا يجوز ذلك بل يحكم بانه لا يمكن ان يوجد في الخارج

الآ ان

الا بان يوجد معنى آخر ايضا بوجوده فهو معنى جنسي كالمقدار فان العقل لا يجوز ان يوجد في الخارج
قابل القسمة منفردا من دون ان يكون الخط او السطح او الجسمية بوجود الوجوده وكالعدد
فانه لا يجوز ان يوجد منفردا بدون الاثنينية او الثلثية او غيرهما وهذا مما لا يشك فيه ويشهد به
الفطرة السليمة ثم **نقول** ان الصورة الجسمية فقط او المادة مع الصورة الجسمية
لا يشك ان العقل يجوز ان يكون موجودا في الخارج طبيعة قائمة بنفسها متمايزا بدون
انضمام معنى اليه في الوجود بالمعنى الذي عرفت وما يلحقها من الامور المفارقة سواء كانت
صورا او اعراضا فانما يلحقها من خارج اي يكون وجودها غير وجوده ويكونان موجودين
بوجودين متغايرين لا بوجود واحد وهذا ايضا كانه ظاهر جدا وان لم يكن في رتبة ما قبله
فثبت بهذا ان طبيعة الجسمية سواء اريد بها الصورة فقط او الصورة مع المادة
طبيعة نوعية واختلاف افرادها بالمفارقات دون الفصول **فان قلت** الطبيعة
النوعية لا بد ان يحمل على افرادها المتشخصة وظاهر ان الشخص معنى آخر سوى الطبيعة لا
يحصل امتياز بين الاشخاص ولا بد ان يكون هذا المعنى متضمنا في النوع لا متعاقبا له كالفصل
بالنسبة الى الجنس والا لكان كالجزء من الشخص والجزء لا يمكن حمله على الكل على ما صرح به الشيخ
في مواضع فثبت ان المعنى النوعي ايضا لا يمكن ان يوجد في الخارج متمايزا مشارا اليه بدون
انضمام معنى آخر اليه في الوجود بمعنى كونهما موجودين بوجود واحد فبطل الفرق الذي ذكره الشيخ
بين الجنس والنوع **قلت** يمكن دفعه بوجهين احدهما ان يقال مراد الشيخ ان كل ما لا يجوز
وجوده في الخارج قائما مشارا اليه بدون انضمام معنى كلي اليه في الوجود بالمعنى المذكور
فهو الجنس والمنضم الى النوع في الوجود بهذا المعنى هو التشخص الذي هو امر شخصي لا كلي وثانيهما
ان يقال ان في الجنس لا بد من انضمام معنى اليه وفي النوع لا ينضم معنى آخر اليه بل ليس المعنى
الحاصل في افراد النوع الا معنى واحدا واختلاف الافراد انما يحصل بمجرد الوجود ولهذا
يقال ان النوع تمام حقيقة افراده والجنس جزء حقيقة افراده وتحقيق كون المعنى
واحدا مع اختلاف الاشخاص يحتاج الى زيادة دقة وتامل وقد بسطنا الكلام فيه في تعليقات
شرح الاشارات وعلى هذا المخالفة في قول الشيخ الجسمية اذا خالفت اه تحمل اما على المخالفة
الكلية او المخالفة بحسب المعنى فافهم **قوله** فانا نعني ههنا الجسمية التي كالصورة لا التي كالجنس ومعنى

الشيخ كالمادة والظاهر هو هذا اذ الصورة لا وجه لها في هذا المقام وحاصل كلام الشيخ ان ما ذكرنا
من ان الجنسية يجوز ان يوجد في الخارج طبيعة قائمة تحصله بدون انضمام امر آخر اليه في الوجود بمعنى
كونهما موجودين بوجود واحد هي الجنسية التي كالمادة لا الجنسية التي كالجنس اذ الجسم من جهة جنس
لانواع الاجسام المتخالفة والجنسية التي كالمادة هي المأخوذة بشرط لا اي بشرط ان لا يكون
شيء من الصور النوعية مضافا اليه في الوجود بل الجسمية فقط سواء اريد بها الصورة الجسمية
فقط او الصورة مع المادة وقد عرفت الفرق بينهما في البرهان اي بين الجنس والمادة
بان المادة هي المأخوذة بشرط لا والجنس هو المأخوذ لا بشرط وسيأتيك ايضا ايضاح
وبيان لهذا في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من هذا الفن الذي نحن بصدده
وههنا اشكال وهو انه قد تقرر عندهم ان الكليات الخمس كلها معروضها هو المأخوذة
لا بشرط لا بشرط لا فانه لا يتصور ان يكون الجسم المأخوذ بشرط لا جنسا فان زعم المستشكل انه جنس
ام لا وايضا كيف يمكن ان يكون المأخوذ بشرط لا نوعا على ما فرع ولو قيل المراد بكونه
جنسا ام لا انه بل هو طبيعة جنسية بمعنى انه اذا اخذ لا بشرط يصير جنسا او انه طبيعة
نوعية بمعنى اذا اخذ لا بشرط يصير نوعا وعلى هذا الاشكال اصلا من الوجهين فنقول
هذا ايضا مما لا يصح لان الشيخ صرح بان الجسم المأخوذ لا بشرط جنس والقول بان
كلاهما ههنا ليس بجنس لانه جنس بل الكلام فيه مأخوذا بشرط لا فلا يصح هذا التوجيه اصلا
وحل الاشكال موقوف على تمهيد مقدمة هي ان الاخذ بشرط لا ولا بشرط انما هو امر
اضافي يختلف بالنسبة الى الاشياء فربما يكون شيء مأخوذا بشرط لا بالنسبة الى شيء ولا
بشرط بالنسبة الى آخر وعلى هذا نقول حاصل الكلام ان الصورة الجسمية فقط او هي مع المادة
لا شك انها يمكن ان يكون موجودة في الخارج بدون ان ينضم اليها المعاني الكلية في الوجود بالمعنى
الذي عرفت من اتحادهما في الوجود او لا يمكن فان لم يمكن كانت الصورة الجسمية اما وحدها
او مع المادة طبيعة جنسية بمعنى انها اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك المعاني
كانت جنسا للانواع البسيطة التي تتحصل في العقل الى الصورة المذكورة والى تلك المعاني
وتلك المعاني فصول لتلك الانواع واذا اخذت بشرط لا بالنسبة اليها كانت مادة
عقلية لتلك الانواع وتلك المعاني صورا عقلية وان امكن ثم فكانت الصورة المذكورة

طبيعة

طبيعة نوعية بمعنى انها اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى التعينات والتشخصات التي لا بد ان يكون
منضما اليها في الوجود بمعنى اتحادها فيه ويكون الافراد الشخصية متحصلة في العقل اليها والى
الصورة المذكورة تكون نوعا لتلك الافراد واذا اخذت بشرط لا بالنسبة الى تلك
التعينات كانت مادة عقلية لها ولتلك الافراد وح يكون ما به يختلف انواع الاجسام
صورا ممانعة في الوجود الخارجي عن الصورة المذكورة ويكون الصورة المذكورة مادة خارجية
لها وللانواع الاجسام اما للصور فبمعنى كونها محلا لها واما للانواع فبمعنى كونها جزءا ماديا
لها وتلك الصور يكون صورة للصورة المذكورة وللانواع الاجسام اما للصورة فبمعنى كونها
حالة فيها واما للانواع فبمعنى كونها جزءا صوريا لها وانواع الاجسام على هذا تكون مركبة
مطلقة في الواقع سواء التي تسمى بسائط في الاصطلاح والتي تسمى مركبات ثم انه لا يكون
ان الصورة المذكورة على هذا اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك الصور التي تختلف
بها الاجسام انواعا كانت جنسا لتلك الانواع وتلك الصور ايضا اذا اخذت لا بشرط
بالنسبة الى تلك الصورة كانت فصلا لتلك الانواع واذ قد عرفت هذا فنقول
مراد الشيخ ان الصورة الجسمية مأخوذة وحدها او مع المادة لها وجود في الخارج متحصلة ممانعة
بدون انضمام معنى كلي اليها في الوجود وح يكون طبيعة نوعية بالنسبة الى افرادها الشخصية
التي تتحصل في العقل اليها والى التشخصات لا ان لا يكون لها وجود ما لم ينضم اليها معنى كلي
في الوجود حتى يكون طبيعة جنسية بالنسبة الى الانواع البسيطة التي تتحصل اليها
والى تلك المعاني الكلية نعم مع ذلك اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى الصور التي تخالفها في
الخارج كانت جنسا للانواع المركبة التي عبارة عن الصورة المذكورة وعن تلك الصور
وعند هذا اظهر حقيقة المقال وانحل الاشكال فتدبر قوله على انك قد تحققت
مما سبق لك الفرق بينهما قيل معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك
ههنا من غير حاجة الى الرجوع الى موضع آخر من مثال الجسم والمقدار فان المقدار وما يشبهه لا يمكن
ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا يحصل له في ذاته دائما صورة الا ان
يكون مضافا اليه احد الفصول التي لها فاذا حصل وصار خطا او سطحا
او غيرهما لا يجوز ان يكون نفس ما به الاتفاق نفس ما به الاختلاف في الوجود والماهية

الذي يكون الكلام فيها اي ما يصح ان يكون موجودا محصلا يكون مادة لكثير من الانواع لا يعاني نفسها
طبيعة متحصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما زيد على كونها
جوهرا قابلا لفرض الابعاد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما زيد على كونه
كما متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او صورا اخرى كانت بحيث يحصلها
في الخارج جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها ولا ايضا
اذا انضمام الاتصال الجوهري شيئا كان لا لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا شأنه
ان يقوم بنفسه او انه عن انضمام بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعني المادة ذات الاتصال
في الخارج من غير انضمام شيء اليها لكن يحتج ببراهين تدل ان لا يمكن في الاعيان جسم
مفارق عن كافة الصور التي كمالات زايدة على جسمية الجسم وهي مبادئ لفصول
ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك والحيوان والشجر والذوات وغيرها انتهى ولا يخفى
ان الشيخ ادعى ان الجسمية طبيعة متحصلة في نفسها لا يحتاج في الوجود الى انضمام شيء اليها
فيه ثم استدركه بان الجسمية التي ذكرناها انها كذلك ليست الجسمية التي جنس للانواع بل
الجسمية التي هي مادة اعني المأخوذة بلا بشرط بالنسبة الى الصور النوعية وبشرط لا كذلك
وذكر انه عرف الفرق بين المأخوذ بشرط لا وبلا بشرط في البرهان من شفاء بعد ذلك ايضا
نعم بهذا الا ان يكون الفرق الذي علم ههنا من المثال الذي اورده هو هذا الفرق وفيه
ان ما ذكره القائل لا يرتبط بهذا الفرق بل غاية ما يفهم من الفرق بين المقدار والجسمية
ان الاول لا يمكن ان يحصل في الوجود الخارجي بدون انضمام شيء اليه في الوجود بخلاف
الثاني منه وهذا مما لا مدخل له في المقام والاستدراك الذي هو عوض الشيخ لما يعرض
عليه ان ما ذكره ههنا ان الجسمية ليست بجنس ينافي ما اشتهر بينهم انها جنس للانواع
الاجسام والحاصل ان ما ذكره الشيخ ههنا من المثال على ما فهمه القائل انما يحصل
الفرق بين ما هو جنس وما هو ليس بجنس بسبب اعطاء قانون هو انه هل يحكم العقل
بامكان وجوده حال كونه متحصلا في الخارج ممتازا بدون انضمام شيء اليه اولا وعلى الاول
لا يكون جنسا وعلى الثاني يكون جنسا والوجه الفرق بين معنى الجسم الذي
حكم الشيخ عليه ههنا بانه جنس بجنس ومعناه الذي هو جنس واني احدهما عن الآخر

الآن

الآن تكلف ويقال اذا عرف الفرق بين ما هو جنس وما ليس بجنس بالقانون المذكور ههنا
عرف ان الجسم الذي حكم عليه بالجنسية اي معنى هو والذي حكم عليه بعدمها اي معنى دفعه بانه قوله
الا مادة واتصال فقط استثناء من قوله ليس يحصل نوعيتهما قوله وكذلك اذا
انضمام الاتصال شيئا آخر الظاهر ان مراده بالاتصال الصورة الجسمية وحدها لكن
ما ذكره سابقا على هذا بقوله واما الجسمية التي نتكلم فيها الخ بيانا لان الجسم اي المادة والصورة
لا يحتاج في الوجود الى انضمام شيء آخر اليه فيه حتى يجب انه ليس بطبيعة جنسية وهذا
بيان لان الصورة الجسمية وحدها ايضا كذلك ودفع لتوهم ان يقال انكم قد ابنتم
ان الصورة لا يمكن وجودها بدون المادة فكيف تقولون انها في الوجود لا تحتاج
الى انضمام شيء اليها فبيان الفرق بين المعنيين بالفصل وعلى هذا مراده بقوله شيئا
المعين
آخر الظاهر اذ الهيولى ويمكن ان يكون مراده بالاتصال لا الصورة الجسمية
وحدها بل الجسم وكان ما سبقه هو ان الجسم لا يحصل نوعه شيء انضم اليه سوى المادة
والصورة ومراده من هذا الكلام انا اذا اثبتنا شيئا للجسم من الصور النوعية
على ما برهن عليها ولا بد منها في الجسم فلا ينافي ما ذكرنا من ان طبيعة يحصل
بدون شيء آخر ولا يخفى ان كلام القائل الذي نقلنا آنفا قد يعرض فيه تلويحا
لتفسير هذه العبارات من الشيخ لكن فيه تشويش لا اعلم انه على اي معنى
حمل كما يظهر من التأمل فيه فافهم قوله وتلك الفصول ذاتيات له الضمير
راجع الى قوله شيئا قوله لا يحوجه الى ان يصير بحصولها غير المقدار اي لا يحوج تلك
الفصول ذلك الشيء الى ان يصير بسبب حصول تلك الفصول امرا غير المقدار
بل مع الفصول ايضا هو مقدار متعين وفي بعض النسخ يحوجه بدون لا وغير المقدار
بدل غير المقدار ومعناه ايضا عين المعنى الاول وفي بعضها لا يوجب اي لا يحوج
تلك الفصول ذلك الى ان يصير بسبب حصولها امرا غير المقدار وهو ايضا
متحد معها في المآل قوله فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى المادة اه قد عرفت
سابقا ان احتياج جميع افراد الجسمية الى المادة كما في البرهان الذي
ذكرها على تقدير تمامها ولا حاجة الى ما ذكره من انها طبيعة نوعية فلا تختلف

افرادها في الحاجة وعدمها فان قلت لو قطع النظر عن البرهان اثبت ان طبيعة الجسم من حيث
هي جسمية تقتضي المادة وفرض انه ثبت ان بعض افراد الجسمية محتاجة الى المادة وحال فيها
فهل يثبت احتياج الجميع اليها وحلولها فيها بناء على ما ذكره الشيخ من انها طبيعة نوعية
وبالجملة هل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة نوعية في محل وبعضها لا في محل ام لا قلت
الظاهر بالنظر الى الوجدان وان كان انه لا يجوز لكن يشكل اقامة البرهان عليه قيل في هذا
المقام لما بين وحقق البرهان ان الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف افرادها الا بالخارجيات
من الفصول التي لا دخل لها في ماهية الجسمية وكل ما لا تختلف افرادها الا بالامور الخارجية
فهو نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية محصلة ثم تجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان
آخر بان يضم اليها كبرى فنقول ان الجسمية طبيعة نوعية وكل طبيعة نوعية
لا تختلف افرادها في نحو الوجود فينتج ان الجسمية لا تختلف افرادها في نحو الوجود فنصرح باللازم
المقصود وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجة الى مادة وبعض افرادها
غير محتاجة الى مادة لان الحاجة الى المادة حاجة في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود
الطبيعة النوعية مختلفا حتى يكون تارة موجودا بوجود رابطي كالحال في مادة وتارة بوجود
وجود استقلالي قائم لا في محل واللواحق الخارجية لا تغير نحو وجود الشيء النوعي ولا تصير
فتصيرها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة
المحتاج الى المادة والغني عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليهما طبيعة
واحدة نوعية بوجه من الوجوه وبسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة لا يمكن تجرده عنها
سواء كان جسما او شيئا آخر فالجسم وكذا كل شيء مادي يكون مفتقرا في وجوده دائما اليها
فكل جسمية مع قطع النظر عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما مفتقرة الى المادة فقد
ثبت ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وبهذا وسعه تحت التنبيه عليها وهو ان الجسمية
يمكن ان توجد على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون وكيانا للمادة والصورة كما ان الواحد
قد يوجد بنفس الواحد وقد يوجد شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت الجسمية ان يكون
نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية بحتة لا توجد كذلك الا في الوهم وان اخذت
شيئا ذلك الشيء هو الممتد في تلك الجهات كانت مركبة من شيء وجسمية بالمعنى الاول فحاجة

الجسم

الجسم بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في الماهية والقوام
وسنوضح لك هذه المعاني في مباحث الماهية حيث نذكر ان الفصل تارة بمعنى فصل وتارة بمعنى صورة
وتارة بمعنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقة نوعه حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة
لكانت صورة ونوعا بسيطا انتهى قد عرفت ان ما اثبته البرهان ليس الا ان بعض افراد
الجسمية محتاجة الى المادة حتى يحتاج اتمام المطلب الى ما ذكره ثم ما ذكره من ان الحاجة والغنى نوعان
من الوجود ولا يجوز ان يختلف وجود نوع واحد بالنوع فامر لا يحصل له عند العقل السليم كالامر
على ان له ذهن قويم وطبع مستقيم ولا يخفى ان الدقيقة التي ذكرها من ان الجسمية قد يكون بمعنى الصورة
فقط وقد يكون بمعنى المجموع المركب من المادة والصورة وان المعنى الاول يحتاج في الوجود الى المادة
والثاني في الماهية والقوام كانها ليست اراد فيها ظاهرا وكانها لا يحتاج الى حملها من باب
الواحد حيث يوجد تارة انه نفس الواحد وتارة انه شيء هو الواحد وايضا ما سنذكره بعد ذلك
من الفصل بين الفصل والصورة والنوع ومن ان صورة الشيء تمام حقيقته كانه لا مدخل له في
المعنى الذي هو بصدده وهو ظاهر فافهم قوله سمي الشيء موجودا بالفعل سواه عن الصورة اي صورة
ما اي صورة كانت لا خصوص الصورة الجسمانية وما ذكره بقوله وايضا انما نجد فارقت
الخ حيث انه لا يجوز تجردها عن الصورة الجسمانية قوله ومما نوضح ذلك سرعة انا تبينا انه حاصل
انا تبينا ان كل شيء يوجد فهو شيء ما بالفعل ومع ذلك كان فيه استعداد شيء فكان فيه اثنان والمادة الاخرى
اذا فرض تجردها عن جميع الصور وكانت موجودة فلا شك انه يكون اما بالفعل اذ كل موجود مستقل
بالوجود اما بالفعل قطعا وفيه ايضا الاستعداد الاساسي اذ هو مأخوذ في الهيولى فيكون فيه اثنان
مادة وصورة وكلامنا في المادة الاخيرة وقد اشير بما سبق الى ان هذه المقدمة التي ما فيه فعلية
والاستعداد فيه اثنان لو تمت لدلت على ان الهيولى على تقدير المفارقة ايضا فيها اثنان اذ العقل
يحكم بان كل موجود ممتاز فيه فعلية ولا ينافي كونها محلا للصورة ومقومة لها في نفس ذلك ثم لو قال
احد بان الهيولى والصورة متحدان في الوجود كما قاله بعض لما كان يبعد ان ينفع في المقام
ثم قيل في هذا المقام المصنف في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصور وعليه
براهين احدها ما سنح لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ ان حقيقته انه موجود مستعد
فالاستعداد متصل الهيولى وكل ما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده بحيث

كالحصلة والجملة نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل
فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف حكم الهيولى في ذاتها اذا بالنوع
قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع اعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار
او طرفه وتحصله بالفعل سيما الجزء المادي فانه الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة كما ان الكلي
الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا
فان معنى ذلك اعم من ان يكون متشخصا بذاته ومن حيث ذاته او من حيث ما يقوم
ذاته فكذلك ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزءا محصورا لامتنع
كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود مستقل ذلك البعض غير مستقل ولا تام
الوجود وكذلك كل مادة فانها بالقوة ذلك الشيء بخلاف الصورة للشيء فانها بالفعل ذلك الشيء
وثانيهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو جردت مرة عن الصور لزم تركيبها من الهيولى
والصورة والمفروض ليس كذلك وجه بيان الملازمة انها لو جردت فاما ان تبقى
لكانت اما بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء آخر فيكون ذلك الوجود لها ركنا من ما يقومه
على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى
لا يمكن تعريها عن الصور واذا الصورة تقوم الهيولى البسيطة الجسمية لان الهيولى
ما لم تتجسم اولا جسما مطلقا لم تتنوع بالانواع الجسمانية وانواع انواعها بهذا الذي كان
المنظور اليه فان الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي
واما بالنظر في الترتيب الذاتي بين الوجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا
فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص تجوهرا فالصور النوعية التي هي
مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي
الفصول البعيدة كالحساس والنامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتأخر
عن الجميع هي المادة الاولى التي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر بما هو جوهر انتهى وفيه
نظر لان البرهان الذي سبق ليس شيئا سوى ما ذكره الشيخ اصلا لان المقدمة
القائلة بان ما هو نفس النوع والاستعداد لا يجوز وجوده سوى على التحصل وتحصله نوعا من
الانواع ليس وجهها سوى ان ما هو موجود مستقلا او متحصل بالفعل قطعا فانه نوع لو كان

فيها فعلية والمفروض انها قوة محضة وهو بعينه ما ذكره الشيخ ثم تدارك لان كون الهيولى
جزء الموجود بالفعل وكذا كونها جزءا ماديا لا يوثر في نفي وجودها بالفعل مع اشتمالها على الصورة
في الوجود وكونها كمالها على ما هو الظاهر من كلامهم انما يوثر لو كان يوثر اتحادهما في الوجود
وما ذكره من ان الهيولى بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر فلو كانت بالفعل لكانت الهيولى
نوعا من انواع الجوهر كساير انواعه ومركب من الجوهر وفصله الذي هو القابل المستعد على
ما ذكره الشيخ فكيف يمكن ان يقال انها بازاء الجنس الاقصى الا ان يكون مراده التشبيه في كونه ابعاد
فانهم قوله يمكن ان يصادفه المقدار مختصا بحيزه اي يكون الاختصاص بالحيز مقدما على مصادفة
المقدار قوله بعد مصادفة المقدار حيث انضاف اليه هكذا وجدناه في بعض النسخ الذي رأينا
ولا وجه له لحصول الغرض باسقاطه من البين لتمام الكلام بدونه وعدم مدخليته في المرام
اصلا ولعله كان الواو بدل الفاء ومع هذا لا يظهر له محصل بجعل الواو للحال كما لا يخفى قوله ولا يجوز ان
يكون التحيز قد حصل له دفعة اه فيه نظر اذ يجوز ان يكون هيولى العالم الجسماني مجردة ثم تعلق بها
الصور وحصل كل في حيزه الذي هو فيه كما هو في اصل الخلقة عندهم والحاصل انا لا نعرف
بين ان يكون العالم الجسماني قديما ويكون هيولاه في كل من اجزائه المنفصلة مختصة بحيز حال مصادفة
المقدار لا قبلها كما هو زعمهم وبين ان يكون حادثا ويكون هيولى اجزائه مختصة بحيز حال
المصادفة من غير حاجة الى اختصاص سابق والتفرقة تحكم ولو قيل ان حدوث الاجسام
عندهم محال لا يصح اذ لا بد في الحدوث من حركة سابقة ولا حركة عند عدم الاجسام
مطلقا نقول على تقدير التسليم يجوز ان يحدث فوق الفلك الاول جسم او اجسام
كان هيولاها مجردة ثم قارنها الصورة الجسمية والنوعية وحصلت فوق الفلك الاول
كما امكن ابتداء ان يوجد اجسام فوق الفلك الاول ولم يكن الاجسام منتهية اليه
قوله وتلك المكثرة وضع ما لعل للمنع مجالا قوله وكذلك ان كان حصول المقدار اه
اذ الوجه السابق جار فيه ايضا بعينه كما لا يخفى قوله على ان كل ما من شأنه
ان ينبسط اه فيه منع اذ المسلم ان كل ما ينبسط فهو حين انبساطه متحيز وذو وضع
وجهة واما سابقا على الانبساط فلا قوله وكيف يكون ذات لا حيز لها بالقوة
ولا بالفعل يقبل الكم الهيولى المفروض تجردها ذات حيز بالقوة وكانه اراد ثلاث

الحيز ماله اجزاء في حد ذاته اي ما ليس له اجزاء بالفعل اي منفصلة ولا بالقوة اي متصلة لا يقبل الكم او اراد بذات الحيز بالفعل ذات الحيز حقيقة اي الموصوف بالحيز حقيقة وبذات الحيز بالقوة الموصوف به بالعرض كما هو شان الهيولى عندهم وفي بعض النسخ لا اجزاء لها اي بالقوة ولا بالفعل وعلى هذا لا خفاء في توجيهه قوله والحاصل ان ها هنا امرين احدهما انه يكون لها حاصل ان وجود الهيولى ان كان وجود قابل اي مجرد القابلية فلا بد ان يكون معقول اي وجود القبول لا يمكن ان يكون موجودا مستقلا بل لا بد له من فعلية وان كان وجودها الخاص بها اي حقيقتها على ما هو المصطلح في الوجود الخاص او متقوم اي او فعليا غير ذي كم وغير ذي حيز ثم يعرضه قبول الكم والتحيز فلا بد اما ان يبطل حقيقتها الخاصة بعد عروض هذا المعنى اولا والاول محال بالضرورة وكيف يمكن ان يبطل حقيقة الشيء بورود عارض عليه والعارض ح يعرض لا لشيء وكذا القول ان حقيقتها يتبدل ح لاستحالة الانقلاب ايضا ضرورة واما ان لا يبطل ولا ينقلب لكن كان وجودها الخاص او لا متقوم بالفعلية وعدم التحيز بل او ابا ما فقط لكن عرضه اولا صورة صار بها بالفعل اي غير متحيز ولا متحيز بل من قبيل المجردات ثم زال عنها هذه الصورة وحصل لها الصورة الجسمية فصار متحيزا او ذا اجزاء ووضع فينتقل الكلام ح في الامر المشترك الذي هو المادة الاولى حقيقة ويعرض فيه ما فرض ويتم الدليل وانت خبير بان هذه المقدمات لا حاجة لها في الاستدلال بل يكفي ان يعرض اولا بالعرض لا لكن الدليل ولا حاجة الى ما بعده وهو ظ وايضا يرد عليه ان في الشق الاول لا يلزم مطلوبه اذ غاية ما يلزم من عدم جواز التعري عن مطلق الصورة لا عن الصورة الجسمية الذي هو مطلوبه على الظ ويمكن على بعد ان يحمل الكلام من قوله وايضا فانها لا تخ الى قوله فلنعرض الآن دليلا آخر على امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصورة لا عن خصوص الجسمية الذي ذكره اول الفصل سوى اشتماله على زيادات لا حاجة اليها وقد قيل في هذا المقام بانه سبيل آخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان وجودها لا تخ اما وجود قابل او لا يكون وجود قابل والثاني مح كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية

ويكون قوله فلنعرض الآن دليلا على امتناع تجردها عن خصوص الجسمية وح لا يرد شيء من الايرادين لكنه بعيد جدا والصناعة لا تفاوت يعتد به بين هذا الدليل والدليل ح م

وكيف

فنقول

فنقول الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لان ما لا بد من لوازم الماهية لا ينفك عنها فلا يمكن وجودها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول فلا يقع تعريها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط لا كو ما قاله وفيه نظر لان غاية ما يلزم من برهان القوة والفعل ان الهيولى يلزم القبول لا المقبول فلا يلزم امتناع تعريها عن المقبول ولو حمل الكلام على ان مراده ان الهيولى مجرد القابل ولا يمكن ان يكون مجرد القبول موجودا بالاستقلال نعم بعده عن العبارة يظهر ح جدا فساد ما ذكره سابقا من ان الشيخ له برهان على هذا المطلب اذ ليس ح هذا الا ما ذكر له صريحا فافهم قوله والحدوث في هذه الحالة الا انه يلزم في تلك الحالة فيجب ان يكون حال الآخر كذلك لعل جزء المادة او كليهما لا بد ان يحدث عند المفارقة حال لا يحدث للآخر لا بد لنفيه من دليل قوله فنقول ويحال ان يتجرد جوهر ان لانها ان اتحدا اه لا يخفى ان ما ذكره وارد عليهم ايضا فانهم يقولون في مادة الهيولى ان الجسم اذا انفصل يصير الهيولى اثنين واذا اتصل بعد الانفصال يصير الحصتان من الهيولى واحدا والجواب الجواب مما قيل من ان الاتحاد فيما لا مقدار له ممتنع اذ معنى الاتحاد في ماله مقدار ان يزول عنه الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتيهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقدارين نسبة الكل الى جزئه فيقال انهما اتحدا واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك محال كما نبه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتجرد جوهران الى قوله وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة انتهى ففيه نظر اذ لا يلزم فيما نحن فيه ايضا الاتحاد بين امرين متحصلين اذ المفروض ان المادة المشتركة بين الصورة الجسمانية والنوعية الجسمانية حصل لها صورة جسمانية واحدة وصارت جسما واحدا ثم انفصل الجسم وصارت المادة حصتين جسمانيتين بالعرض فيمكن ان يصير تينك الحصتين واحدا بسبب زوال تينك الصورتين وحدوث صورة واحدة عقلانية كما يمكن صيرورتهما واحدا بسبب زوال الصورتين وحدوث صورة جسمانية واحدة والتوقف لا بد لها من دليل فان قلت اذا فرض زوال احدى الصورتين وبقاء الهيولى بلا صورة عقلية مفروض الكلام في خصوص هذه الحصة المجردة من الهيولى فنقول

الاشان ح م

الى نسبة لها الى اصل الهيولى مع قطع النظر عن تقدرها ولا يمكن ان يقال انها جزءه لعدم تقدرها
ولا انها عينه لما ذكر الشيخ من انه يلزم ان يكون حكم الكل والجزء في حصول شيء حكمه ولا يحصل شيء
وهو باطل بالضرورة قلت ما يقولون في نسبة حصة من الهيولى المصورة ما بين
الصورتين الى اصل الهيولى المجرد في نفسه عن المقدار الحاجز وغيرهما فما هو قولكم فهو قولنا
فتدبر **قوله** فيجب ان يكونا وليس لهما صورة جسمانية لها صورة مقدارية وصف فيه ان
المدعى ابطال الاختلاف بالتفاوت في العدد او غير ذلك وهذا لا يبطل الا الشق
الاول والاولى ان يبطل شق الاختلاف ايضا بما ابطل به الاختصاص
قوله وبالجملة كل شيء يكون في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد
للانقسام اه ان اراد بالاستعداد الانقسام الاستعداد القريب له فهو وان لم يحصل الا بعارض
المقدار الذات كما قاله لكن لا نم ان ما يكون في وقت من الاوقات ان يصير اثنين لا بد ان يكون
في طباع ذاته الاستعداد القريب للانقسام بل يكون الاستعداد البعيد وان اراد مطلق
الاستعداد فسلم انه لا بد منه في جواز صيرورة شيء اثنين لكن لا نم انه لا يحصل الا بعارضة
الذات الا ان يقال ان هذا ليس كلاما على حدة بل هو نتيجة كلامه السابق ومن علله ذكر
ان كل الكلام على كل من الشقين وتتم بالدليل الذي ذكره والشارح في بيان الدليل
كله الى آخره وقد تكلم فيه ولا يلزم ههنا ايراد لو هذا ان قيل في هذا المقام بعد شرح قول الشيخ يوجع
لا بتيقن وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهو تهامن جسمانا لا يمكن لمهيتها نحو آخر من الوجود به يكون
امرا عقليا غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون في ذاته هيولى اذ كلما
يتصور في الذهن فهو صورة عقلية وجودها وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يعقد
شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متصل الهوية قابل للكثرة والوحدة وذلك العنوان
او صورته عقلي غير قابل للقسمة اصلا وكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقة
غير حقيقة الهيولى الا انها يصلح ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى
بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يصح الاحكام التي ذكرت
في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية انتهى وفيه نظر اذ غاية ما يلزم من كلام الشيخ على التقدير تمامه
ان الهيولى لا بد ان يكون في الخارج معلوما للمقدار دائما واما ان يكون قابلا للقسمة الكلية

المقدار هو

انما كانت

انما كانت سواء كانت في الذهن او في الخارج فلا يلزم منه شيء مما ذكره اصلا وهو ظ بل الاولى من
ان يكون قابلا للقسمة الوهمية ايضا انما كانت بل يجوز ان يكون في الذهن مجردة عن المقدار كما يشعر
به كلام الشيخ بعد ذلك والقصيات التي شوى كيف يحكم بان الهيولى لا يمكن تعقلها مع ما ذكر سابقا
من ان حقيقتها الجوهر المستعد وبهذا الاستدلالات عليه ولو لم يكن هذا كنهها فلا وجه لها
لا نسلم اتمام الاستدلالات المذكورة فافهم **قوله** ولان هذا الجوهر اه قيل يرد عليه ان
صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك يستلزم ان الهيولى
في ذاتها لا تأبى بكم وان كان وجودها غير منفك عن كم ما والدليل على مغايرتها في الوجود
عن الكمية والمقدار قبولها الانقسام والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار
وكذا الصورة الجسمية التي بها قوام الهيولى فهي ايضا مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة الهيولى
في ذاتها الى سائر الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا تختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول
امتداد بعينه دون امتداد اطول منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون مقدار
اكبر او اصغر منه ولما كانت الصورة الجسمية الجوهرية واحدة في الصورتين لما علمت
ان الصورة الجوهرية ايضا مما لا جزء لها متعينا وهميا او حسيا ولا تفاوت
بين واحدة منها وواحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك يجب ان لا يعلل
تخصيص ما يوصفها من المقدار بها ايضا مما لا يجب بحسبها الاختصاص بعدد دون
عدد فنسبة ما هو غير متجز في ذاته كالهيولى او غير متجز تجزيا متعينا وهميا او حسيا
بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى اي مقدار تعين نسبة واحدة والا لكان
له مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه
غير متجز وغير مختلف النسبة الى كل وجزء فمحال ان يكون جزء منه في ذاته يطابق
جزءا من المقدار وهو في ذاته بريء عن التجزي بالنوع العرضية ثم يمكن ان يتصف بذلك
ثانيا وبالعرض فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزءه جزء المقدار
وكله كل المقدار كسائر الاوصاف التي يكون بالعرض كالتجزي وقبول الاشارة
والشكل والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكر انه يمكن للمادة ان يصير بالتكاثف
وتعظم بالتخلخل انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون الهيولى مغاير الكم والمقدار

لا تقتضي لان تكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية الا ان الصورة النوعية مخارج للحيز
من ان نسبتها الى جميع الاحياز ليست على السوية واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الصورة
الجسمية محال الاجزاء لا عينيا ولا وهميا ولا حسيا بل فرضيا عقليا ان اراد به ان طبيعة الصورة
كذلك فهو كذلك لكن لا ينفع فيما هو بصدده وان اراد ان الصورة الشخصية كذلك
فلا خفاء في بطلانه وعدم معقوليته بل لا بد ان يقال كما اشرنا اليه سابقا ان الصورة الشخصية
ليست في ذاتها اجزاء خاصة لا ان تحصيل لها الاجزاء باعتبار عروض الامتداد وذلك
الاجزاء التي هي منه يلزمها الامتداد قطعا وذلك لما ذكرنا من ان البداهة تحكم بان الذي
لا يكون له اجزاء في ذاته لا يمكن ان تحصل له بسبب الغير اذ الجزء بمنزلة الذاتيات
فكما لا يمكن ان تحصيل ذاتيات الشيء من غيره كذلك لا يمكن ان تحصل جزؤه من غيره
وهو ظ وقد بينا الفرق بين الصورة الجسمية وبين الهيولى والاعراض فالصواب في توجيه
كلام الشيخ ان يقال مراده ان الهيولى لما لم يكن لها في ذاتها اجزاء لكنها متكممة بذاتها
كالصورة الجسمية لما ظهر في ضمنه اثبات الهيولى بالبرهان الاول ان ما يكون كذلك
ينعدم بالانفصال والهيولى لا بد ان لا ينعدم بالانفصال فاذن لا يجب ان يتحقق ذاتها
بقبول قطر وقدر بعينه بل يمكن ان يجوز العقل ان يكون نسبتها الى جميع الاقطار والاقدار
على السوية فيكون انضياف هذا المعنى ان يضبو بالتكاثف وينظم بالتخلخل فما ذكره
رفع للاستبعاد في التخلخل والتكاثف وبيان صحة تجويزهما لا اثباتهما في الواقع ثم استدل
بعد ذلك على وقوعهما بمشاهدة الحس وعلى هذا لا يرد على الشيخ شيء في كلامه هذا
نعم في المقام اشكال قد اشرنا اليه سابقا ايضا وهو ان الصورة الجسمية كما علمت
لا بد ان يكون لها اجزاء معينة في ذاتها ولا يمكن ان تحصيل لها الاجزاء بسبب
المقدار وح يشكل امر التخلخل والتكاثف مع بقاء الصورة الجسمية الواحدة
بعينها كما اشار اليه الشيخ ههنا ايضا حيث قال ان كانت الصورة الجسمانية
واحدة ولعل التقصي عنه على ما قلنا سابقا بان يقال ان التخلخل والتكاثف لا يزيد
الاجزاء ولا ينقص عما هو في الواقع من حيث الجزئية انما يتبدل اوضاعها
حيث كانت مندمجة فيصير منتفشة او بالعكس وبذلك يتفاوت مقدارها وكميتها

مقدر

مقدر قوله وهذا المحسوس اي وجود التخلخل والتكاثف محسوس يشهد به الحس على ما ذكره
من الامثلة المشهورة التي لا حاجة الى ذكرها قوله بل يجب ان يكون تعين المقدار
عليها اه قيل يعني لا يكفي في تعين المقدار الجسمي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية
فقط بل لا بد فيه من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد وان يكون من احوالهما المقارنة
لهما لانه لا يخلو اما ان يكون امرا مقارنا لهما كالصور والاعراض واما ان يكون امرا خارجا
مباينا اما السبب المباين فلا يخ اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدرة
بتوسط شيء آخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الاثر حصول المقدار او يعد استعدادا او لا
ثم يعد بواسطته المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء آخر فالشق الاول من
الترديد الاول هو المط وكذا الاول من الثاني يرجع الى ما هو المط وهو ان السبب
الموجب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير في الاجسام
لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو باطل
واللازم ان يكون المواد والاجسام كلها لكونها متساوية الاستحقاق للكم متماثلة
المقادير والاحجام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضياتها
واحد والفاعل الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اجزاء الطوائف
المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم بط لان الوجود يكذبه فكذا
الملزوم انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الصورة الجسمية لها
في ذاتها اجزاء فيجوز ان يتعين قدرا خاصا ويحصل للهيولى ايضا ذلك القدر بسببها
فلا حاجة الى امر آخر بل نقول ما لزم من كلام الشيخ ان الهيولى يجوز العقل ان يكون
نسبتها الى جميع المقادير على السوية ولم يثبت انها كذلك في الواقع فيجوز ان
تقتضي كل هيولى خاصة قدرا خاصا من دون حاجة الى سبب آخر فان قلت
ما ذكره من شهادة الحس بالتخلخل والتكاثف يدل على ان نسبة الصورة الواحدة
والهيولى الواحدة الى المقادير المختلفة واحدة في الواقع لا بمجرد تجويز العقل
فلا يمكن اذن اسناد المقدار الى الصورة الخاصة او الهيولى الخاصة قلت
لعل الصورة الخاصة او الهيولى الخاصة تقتضيان بالطبع قدرا خاصا لكن

مانع من خارج كالقسر الذي يحصل به التخلخل والتكاثف مثلا الاثر اللازم يستند من المقدار
الى الصورة النوعية مع ان الصورة التخلخل والتكاثف قد تبقى الصورة الواحدة
النوعية ايضا بعينها ويمكن دفع الايرادين عن الشيخ بان يقال اراده ان الهيولى
لا يكون تعين المقدار بل لا بد من امر غيرها من صورها واحوالها سواء كانت صورة
جسمية اولا لا كما قاله القائل ان الصورة الجسمية ايضا لا يكفي وح اندفاع الايراد
الاول ظاهر واما الايراد الثاني فبان يقال ان تشخص الهيولى بالصورة فالهيولى
المشخصة اذا اقتضى مقدارا معينا فللصورة مدخل فيه ايضا وهو المط فان قلت
بل يمكن دفع هذا الايراد بان الهيولى باتله محضة فلا يمكن ان تقتضي قدرا خاصا على ما يفهم
من كلام القائل قلت لا ادعي اقتضاءها القدر الخاص ليس الا انه لا تقبل
الا هذا القدر وهذا لا ينافي كونها قابلة محضة اذ ليس فيه ما علمه اصلا واما ثانيا
فلان كون نسبة الفاعل الخارج الى المقادير واحدة على تقدير تسليمه انما هو على تقدير
عدم حصول امر خارج واما على تقدير حصول امر خارج فلا فمثلا كان ان نسبة
الفاعل الى جميع الصور على السوية وعندنا فصل فاصل الجسم وقطع بوجه خاص
تفيض من الفاعل صورتان على المادة خاصتان منقول فيما نحن فيه
ايضا كان سبب الامر الخارج الذي هو الفصل تفيض من الفاعل صورتان
خاصتان على المادة مع تساوي نسبته الى جميع الصور من دون حصول استعداد
خاص للمادة كذلك يمكن ان تفيض عنه مقداران خاصان ايضا بدون استعداد
وعرض في المادة ويمكن ان يقال انه ليس فيما قلته ان لا يكون استعداد وحال للمادة
نسبة تقتضي الصورتان من الفاعل بل المقدار السابق والصورة السابقة
اللذان لهما انما اعد انا نقول هاتين الصورتين وهذين المقدارين
وما ذكر الشيخ من انه لا بد من صورة او عرض في المادة لتعين المقدار اعم من ان
يكون ذلك العرض نفس المقدار او غيره وفيما قلته نفس المقدار او الصورة مما
لهما مدخل في تعين المقدار فلا نقض فافهم قوله ومع ذلك ايضا فليجب ان يصدر
اه اي على انا نقول انه لا يجوز ان يصدر عن ذلك السبب جم لا ان تصدر عنه

جـ

جسم متساو في جميع الاحياز اذ عند مساواة النسبة كل جسم يصدر يكون ترجيحا من غير مرجح
قوله ولا ايضا لكونها مادة لها مقصورا بالكمية المقصور بعينه اسم الفاعل اي المقدار
الخاص لا يجوز ان يكون لنفس المادة بذاتها ولا للمادة باعتبار ان لها فاعل مقصورا بالكمية
اي لنفس المادة مع الفاعل فقط بل لا بد من امر يستحق به المادة لان تفيض من الفاعل
الكمية الخاصة ولا يمكن ان تفيض منه الكمية الخاصة من دون مرجح والا لزم الترجيح من غير مرجح
لتساوي نسبة الفاعل والقابل الى جميع الاحجام والاقدار قوله ويجوز ان يختلف
بالنوع مطلقا اي ذلك الامر الذي به تفيض من الفاعل الاقدار المختلفة على المادة يجوز ان
يكون امرا مختلفا بالنوع مطلقا كالحرارة والبرودة فان الحرارة تعد للمقدار الاعظم
والبرودة للمقدار الاصغر والحرارة والبرودة مختلفان بالنوع راسا ومطلقا
لا انهما يعدان بحسب الظ تحت نوع واحد قوله ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف
كمراتب الحرارات والبرودات فان كل مرتبة منهما تقتضي مقدارا خاصا وتلك المراتب
وان كانت امورا مختلفة بالنوع عند التحقيق لكن بحسب الظ تعد نوعا واحدا
فجميع مراتب الحرارات تعد من نوع الحرارة وجميع مراتب البرودات تعد من نوع البرودة
قوله وان كان الاشد والاضعف قد يقارب الاختلاف في النوع اه المقارنة
والمخالفة ذكرهما بين الاختلاف بالنوع وبين الاشد والاضعف اما ما ذكرنا من ملاحظة
الواقع والظ واما باعتبار ان الاختلاف في النوع مطلق وهذا نوع خاص منه
واما باعتبار انه لا يرى ان التقارب بالشدة والضعف تفاوت بالفصول
بل بالمصنفات واما انه يرى رأي الاشراقيين من ان التقارب بالشدة والضعف
نفس الماهية لا بامر زائد فافهم قوله وهذا ايضا مبدا للطبيعيات اي كون المادة
المعينة لمقادير مختلفة وجواز تعاقبها عليها مبدا من مبادي الطبيعيات حيث يبنى عليه
كثير من مقاصد الطبيعي كحركات النمو والذبول وحدوث البخارات والسحب
والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كذا قيل قوله
وايضا فان كل جسم يختص لا محالة اه يريد اثبات الصور النوعية للاجسام وحاصله
ان كل جسم يختص بحيز يطلبه عند الخروج منه ويستقر فيه عند الوصول اليه

ومبادي لفصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر ولئن كانت اعراضا فيكون
كالاثار الخارجية فيحتاج الى المخصصات غيرها فينقل الكلام الى المخصصات المخصصات
ثانيا فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ذاتيات يتقوم بها الجسم الطبيعي
انواعا والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب انتهى وفيه نظر لجواز ان
يكون التسلسل بطريق التعاقب بان يكون لكل عرض سابق معد اللاحق وهو غير ممتنع
عندهم ثم قال هذا القايل طريق آخر لاثبات هذه الصور وهي ان الجسم يتقومها الجسمية
الجسمية وجودا اما انها ولئن كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصلات
ومقومات اخرى اذ محال ان يكون الجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية
اولاً اياها بالفعل لا يكون شانه الانواع التي تحت الجسم المطلق فاذن مثل هذا الجسم
يكون جنسا بوجه ولئن لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان يتقوم وجوده
بالفعل بما يجري مجرى الفصول وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه موجوداً
ولئن لم يكن داخلا في قوامه ماهيته ومعنى ذلك هو جوهر فذلك المفهوم جوهر وهو المسمى بالصورة
والطبيعة انتهى وفيه نظر لان ما ذكره من ان الجسم المركب من الهيولى والصورة
محال ان يكون اولا اياها بالفعل ان اراد انه لا يجوز ان يكون طبيعة محصلة في الخارج
فهو مع كونه ممنوعا خلاف ما صرح به الشيخ سابقا من ان الصورة طبيعة محصلة
قائمة واعترف به هذا القايل ثمة وههنا ايضا ولئن اراد ان وجوده في الخارج
موقوف على الصورة النوعية ولئن للصورة النوعية مدخلا في وجوده فانه اول
البحث وعين النزاع فكيف يسلم ذلك من يقول ان الصور النوعية اعراض وهو ظ
ثم قوله يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا لا يفهم له معنى الا ان يحمل على جوده انه لابد ان
يكون له مدخل في وجوده ثم قال هذا القايل كلمة عرشية ان الذي يهدانا الله اليه بنوره و
افاض علينا بفضله هو ان الصور النوعية ليست بجواهر ولا باعراض بل لها
وجودات خاصة للجسمانيات النوعية والوجود ليس بجوهر في ذاته ولا عرض
بل لا اتحاد بالمهية بوجهين باحدهما وذلك لما اشرنا اليه من ان فصول الجواهر
متحدة مع الصور والجنس ليس بجنس للفصل المقسم ولكن يتحد معه في الوجود الا ان

وذلك لان الجسمية لتساوي نسبتها الى جميع الامكنة ولا للهيولى لكونها قابلة محضة فيكون لامر آخر
غيرهما وهو الصورة النوعية وكذا بعض الاجسام غير قابل للتشكيل والانفصال
وبعضها قابل لهما بعسر وبعضها بيسر وما ذلك الا للصورة النوعية لا للجسمية
ولا للهيولى لما ذكرنا ولا يخفى ان الدليل الاول يمكن توجيهه بوجه احدها ان يكون بيان
اختصاص كل جسم بحيز بناؤه على المشاهدة كما شاهد في العناصر وعلى هذا البيان
عام اولا شاهد هذا الطلب في الافلاك وثانيهما ان يكون بناؤه على النحو المشهور
من ان كل جسم اذا خلي وطبعه يكون في مكان مخصوص وهذا الوجه عام وثالثها
ان يكون حاصل الدليل ان كل جسم في حيز لا محة وكونه فيه لابد له من سبب وهذا ايضا
عام لكنه وهن جدا كما لا يخفى ثم ههنا مقامان احدهما اثبات امر في الجسم سوى
الهيولى والصورة الجسمية والآخر كون ذلك الامر صورة اي جوهرا لا عرضا اما
الامر الاول ففي الدليل الاول يتمسك تارة ونفي كون ذلك الاقتضاء والطلب
من امر خارج باجراء الدليل على النحو المشهور من انه فرض الجسم مخلى بطبعه بحيث
لا يؤثر فيه امر من خارج والكلام له وعليه مشهور في الكتب لا حاجة الى ذكره وتارة
بان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية وهو كما ترى وتارة بادعاء البديهة
ان هذا الطلب والحركة من ذات الجسم لا من خارج وهو قريب وفي الدليل الثاني ايضاً
يتمسك بالوجهين الاخيرين وقد عرفت حال كل منهما واما الامر الثاني فتارة
يتمسك فيه بادعاء البديهة ان الامر الذي في الجسم حصول الاثار والمحسوسة منه امر داخل
في حقيقة الجسم التي لها وحدة حقيقية ونقل ثم البديهة ان الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقية
لا تتالف من الجوهر والعرض فيكون ذلك الامر جوهرا وكل من المقدمتين محل كلام
وتارة بان اختصاص الاجسام بالصور ايضا لابد له من سبب الى آخر الدليل
فيلزم ان يكون للصور ايضا صورا اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد يدفع هذا النقض
بان الصور سبب لتخصيص الاجسام فلا يعقل سؤال انه لم اختص هذا الجسم بتلك
الصورة بخلاف الاعراض هذا وقد قيل في اثبات ان هذا الامر صورة لا عرض
ان الاثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت ذاتيات للاجسام

الضياء

ابحاث

للفعل لان يفرق منهما بحسب المعنى والمفهوم متحدان من احدهما لازم اعم للآخر والآخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المسمى جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من
استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل الذي يحصل منه الجزء ولما كانت حقيقة الفصل
هي بعينها الصورة الخارجية وجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا كيف متقومة
الجوهر بالذات ولا ايضا كيف شيء من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك
معلوم انها غير متقومة لا الموضوع وهو بعينه حال الوجود من ان وجود الجوهر يحمل عليه
الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له اذ لا ماهية للوجود بذاته فيكون له جنس لكنه
متحد مع الماهية في الخارج فوجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي
ذكرنا انتهى وانت خبير بان هذا الوجود الذي ذكره كما انه وجود للفصل لا بد ان
يكون وجود الجنس ايضا فيكون حقيقة المركب وجود البسيط فيتركب من امور متعددة
من الجنس والفصل فيلزم ان يتحقق التركيب الخارجي راسا وهو خلاف الفرض
فافهم **قوله** فان المادة اذا جردت في الوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه الوجود
يعني ان المادة اذا جردت في الوهم فقد فعل بها فعل وهو التجريد لا يثبت المادة
مع ذلك الفعل في الوجود الخارجي والحاصل ان تجرد المادة عن الصورة في الخارج
محال لكنه يمكن في الوهم هذا هو الظاهر من سياق العبارة وقد قيل في تفسيرها فان
المادة مطلق اذا جردناها الوهم عن الصورة وصيرناها في الذهن بحيث لا يقبل
الاشارة والقسمة والتحيز فكانه قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن
ان يكون معه في الوجود الخارجي وقد اشرنا الى ان القضايا المعقودة في احكام الهيولى
المجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير
انتهى وهذا ابعد عن العبارة وقد تكلمنا عليه سابقا **قوله** والقياس ان كلامنا
في الحال بين المادة والصورة اه يعني ان الكلام في العلاقة التي بين المادة والصورة
من حيث الوجود اذ بينا ان كلا منهما لا يمكن ان يوجد بدون الآخر وهنا يريد
ان يحقق ان هذه العلاقة التي بينهما من حيث الوجود من اي جهة فنقول
لا يمكن ان يكون من حيث ان الهيولى استعداد للصورة لان الاستعداد

لان

لان لا يوجب وجوده بل لا بد من امر آخر وهو ظ ولان كان الاستعداد لان يجوز وجوده
لكن الكلام في وجوب وجوده ولزومه ذاته من اي جهة وقد قيل في توجيه هذه العبارة
ان كلامنا في الحال بين المادة والصورة المتلازمتين في الوجود معا واضافة الاستعداد
لا عرض للمادة بالقياس الى الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي
غير موجودة بالفعل بل بالتوقع وكذا الصورة صورة للمادة هي بالتوقع واذا الحق بالفعل
بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فيصير لها مادة اخرى لصورة اخرى فان
الهيولى يشبه الوجود كلما تحصل بصورة تجدد لها نحو من الوجود متع به مستعدة
لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم الوجود
على نحو غير التضايف انتهى ولا يخفى ان قول الشيخ وان كان يجوز ذلك يابى عن هذا
الحمل وايضا الاستعداد المأخوذ في الهيولى الذي خرج من البرهان ليس الا نحو التصور
لا الاستعداد بالمعنى المصطلح الذي لا يجامع الفعل وهو ظ **قوله** فلا يجوز ان يكون ان
احدهما علة اه لا يخفى ان تمام حديث الدفع في البين وهذا التطويل الذي بحثه
الشيخ مستدرك في البيان وليس ايضا ماله مدخل في توضيح المقصود وتبيينه بل لا فائدة
فيه الا تكثير السواد وتسويد الفؤاد وكان حق البيان ان يقول وكل شيئين
ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا له ثم بينهما هذه العلاقة فاما ان يكونا معلولين لثالث
او لا ولا يجوز فيما نحن فيه ان لا يكونا معلولين لثالث لان شيئا من الهيولى والصورة لا يكون
واجب الوجود فيكون ممكن الوجود ولا يجوز ان يصير شيء منهما واجبا بالآخر اذ هو خلاف
الفرض فيجب ان يصير بهويته واجبا في آخر الا اذا ارتفعا في التلازم فثالث فيجب ان
يكونا معلولين لثالث ملتقط كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما الخ قوله واما ان
كان رفع احدهما وانت خبير بان بهذا القدر تم البيان ولا مدخل للزوائد التي اوردها
الشيخ اصلا لا في التتميم ولا في التوضيح **قوله** فيجب ان يصير واجب الوجود بهويته صاحبه
اه فيه نظر اذ جميع الممكنات لا يلزم ان ينتهي الى علة واحدة موجبة كيف ولو كان
كذلك للزم من عدم كل ممكن معاذ الله عدم الواجب فالصواب ان لا يتعرض لهذه
المقدمة بل يقال ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر لا بد ان يكونا معلولي

علة ثالثة رابطة بينهما وهذا الربط اما بان يقيم كلامنهما بالآخر او احدهما بالآخر
والاول مع متعين الثاني فنقول ما ذكره في الشق الاول من علية
احدهما الآخر هذا وفي هذا المقام ابحاث كثيرة اوردناها في تعليقات الاشارات
من اراد الاطلاع فليراجع اليها **قوله** ويكون الحق هو القسم الذي قلناه من انه
كان احدهما بعينه او بعينه فرض في القسم الاول في الدليل الذي قلنا ان احدهما علة
والآخر معلول كان القسم الاخير الذي يأتي بعد ذلك ايضا في هذا القسم فعلى اي تقدير
يثبت ان احدهما علة للآخر فينبغي ان ينظر في انه ايهما وقيل في توجيه هذا المقام
اشارة الى هذا القسم الذي ذكر الشيخ انه رجع الى القسم الاول وهذا هو موضع
الحق على وجه واحد من الوجوه التي يحتملها اول النظر اذ الحق ان العلاقة بينهما علاقة
علة ومعلول الشرط لان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق
الباقي وهو ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الآخر
وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الآخر والآخر معلول معلول احدهما
علة والآخر معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للآخر والآخر معلولا
على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما يستظهر بطلانه في خلال
ما ذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علة مستقلة
ام غير مستقلة انتهى وانت خبير بان حمل الحق في كلام الشيخ على ما يفهم
من كلام هذا القائل بعيد جدا بل الظاهر هو ما ذكرنا مع ان ما ادعاه ان الحق ان العلاقة
بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة
ان لا دليل عليه اذ لم يثبت من كلام الشيخ في هذا الموضع وغيره ولا من كلام غيره ان الهيولى
والصورة لا بد ان يكونا معلولي علة واحدة بل الشيخ يصرح بتجويز ان علة
الصورة يجوز ان يكون غير علة الهيولى التي يساويها الصورة الا ان يكون المراد
بمعلوليتهما لثالث باعتبار انهما لا بد ان ينتهيا الى الواجب الوجود لكنه
بعيد في المقام ولان كان الشيخ حمل هذا الانتهاء ههنا من قبيل الاشتراك
في العلة ثم ما ذكره من ان هذا الشق وان كان باطلا لكن لم يلتفت الى ابطاله

برهم

صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الا ان ههنا لا ان يكون ح

فيه ان علة الصورة يجوز ان يكون غير علة الهيولى:

فان وجب وليت شعري اي فهم ان هذا الشق هو كون احدهما علة مطلقة للافراد ليس
فيه الاطلاق العلية لا العلية المطلقة ثبت **قوله** لان لهما نوع القبول والاستعداد
قد عرفت ان ليس المراد بالاستعداد ههنا سوى القبول وهو لا ينافي الدوام وقد يعرض
علية المادة بالنسبة الى الصورة التي لا تفارقها بهذا الوجه تشكل الا ان يحمل الكلام
على ان المستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له بل لو كان سببا له لكان
فيه فعلية وراء الاستعداد وكان قوله ولو كان سببا وحيا تكون لا ان يكون له رتبة سابقة
لكن قد يرد الايراد على هذا الوجه الاخير وسلم الاول عنه **قوله** فان العقل يقتضي
ان يحكم بهذا ان البحث يوجب وجود القسمين جميعا الظاهر ان هذا اشارة الى كون
العلة علة لما هو مقارن ولما هو مباين وان القسمين بما هما يحتمل ان يكون
اشارة الى كون العلة متقدمة بالذات والزمان وكونها مقارنة ومباينة جميعا ويكون
القسمان قسمي الترديد كليهما وشأن القسم الترديدي الاول ظاهر وفي الثاني
مثل الموضوع للعرض والباري تعالى للعالم وقد قيل وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين
لان كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زايد على ماهية الواجب
تعالى والماهية علة للوجود قياسا على لوازم الماهيات فجوزوا ان الماهية لا بشرط
الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها بل اشترطوا الوجود للعلة
قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من زعم ان السبب لا بد ان يكون
متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب
اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان معلوم كعنه الشيء فاعلا يستدعي سبق زمان عليه لم يكن
فاعلا ثم نسبه بقصد وارادة صدر عنه المعلول حتى انهم عن كون النار
فاعلة للحرارة والماء فاعلا للبرودة لانها لا انفكاك عنهما وكذا ربما توهم ان
السبب الذي لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون مثل الاربعة للزوجية
او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفاتها فقط فالغرض من هذا
التعميم والذي قبله ان يظهر ويبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليست
انه لو كانت علة لها لزم ان لا يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون
علة الشيء مقارنة لمعلولها فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديد

الكلام

ليس م

١٥ ه

لامكان السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع في باب الاسباب للاسباب الا ان
احال كون المادة سببا للصورة هو لان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة
لا بالذات ولا بالزمان والسبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك
الشيء من باب التقدم ذاتيا كان او زمانيا انتهى قوله فيكون المادة في الحقيقة
لها قبول الصورة واما خاصة كل صورة فانما يكون عن تلك العلل وانما يكون
كل صورة مادة هذا الاستدلال من العجائب اذ كل احد انه اذا كان شيء مع امر
لخصوص فرد من طبيعة ومع امر آخر لخصوص فرد آخر منها وهكذا لا يلزم بمجرد ذلك
ان لا يكون لذلك الشيء مدخل في تلك الخصوصيات اصلا الا ترى ان الشيخ بعيد
ذلك يقول ان الاضاءة تحصل من سبب مضيء ومن كيفية لا بعينها ثم تلك الكيفية
بعمل السامع على خاصة غير الخاصة التي بعمله كيفية اخرى فلو كان ما ذكره الشيخ
هيهنا حقا للزم ان لا يكون للسبب المضيء دخل في الاضاءة وبالجملة فساد هذا اظهر
من ان يخفى ثم قيل في هذا المقام في توجيه هذا الوجه واما الوجه الثالث فبيانه يستدعي
تمهيد مقدمة وهي ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها
وماخوذة بنفسها وبالاعتبار الذي هو بحسبه جزء للاجسام الطبيعية نوعا
محصلا غير مختلف الافراد الا ان حقيقة بهذا الاصلية من غير شرط التجرد
واللاتجرد والاطلاق والتعين وبحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية
غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن
ان يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون اما فلكا او نارا او هواء
او انسانا او فرسا او غير ذلك حسبما هو بعينه جسم فلكا او عنصرا او انسانا
او غير ذلك بل جسم الجسمية ووجودها ما نعان بحصول كل من المخصصات الصورية
التي بها تصير انواعا بحسب احد الاعتبارين وما ذكرناه اولا باعتبار آخر اذا تقرر
هذا فنقول لو كان المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصورة الجسمانية
محصلة الانواع والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية الازومية ان المادة
من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة شيء بالقوة
والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور
لن

لن هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة لهيولى العناصر فالمراد به انها كذلك في الوجود
في هيئة الصور اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار ذاتها
اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات
في انفسها لكانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها في الهيولية فكانت الهيولى
هي التي لا اختلاف في ذاتها لا بالصور فاذا كانت كذلك كان ما تعتبر ويستدعيه
من الصور ايضا غير مختلفة الحقيقة اذ اللازم المتفق مستغن لا كونها مادة ذات
خبير بان ما ذكره في تمهيد المقدمة مما لا محصل له اصلا وقد مرت اشارة اليه ايضا
فيما سبق بيانه ان كون الجسمية الماخوذة بشرط لا نوعا محصلا في الذهن مما اذا ارتد
فان اريد به انه يجوز ان يكون الجسمية بهذا الاعتبار موجودة في الذهن بدون ان ينضم
اليها شيء في الوجود بمعنى كونهما موجودين بوجود واحد وان كان لا يمكن ان يوجد في
الخارج كذلك فاسد قطعا اذ كل جنس حاله كذلك لانه يمكن ان يوجد في الذهن بشرط ان يجرده
عما عداه من المعاني الفصلية وان كان لا يمكن وجوده في الخارج كذلك فهذا معنى لما ذكره
الشيخ ولكم الاستدلال عليه من ان الجسمية طبيعة نوعية واقتصار انها بالمعاني ر(؟)
دون الفصول وما ذكره هذا القائل ايضا من انها نوع محصل غير مختلف الافراد
وان اريد به معنى آخر فليبين اذ لا يفهم معنى معقولا في المقام سوى ما ذكرنا ثم التوجيه
الذي ذكره لكلامهم ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع يجري في العناصر ايضا
مع انهم فرقوا بين هيولى الافلاك والعناصر وقالوا ان هيولى الافلاك متخالفة بخلاف
هيولى العناصر الا ان يقال فرقهم بينهما باعتبار ان هيولى العناصر عندهم تحصل واحد
فلعل هيولى الافلاك لم يكن شخصيا واحدا عندهم وان كانت نوعا واحدا انهذا
فيما ذكرنا ظهر ان الاختلاف الذي ادعاه الشيخ في الصورة اختلاف شخصي وحج
يوهن استدلاله جدا الا ان يقال غرض الشيخ ليس الصورة الجسمية بل الصور
النوعية ومراده من الاستدلال بهذا الوجه الثالث الاستدلال على عدم كون
الهيولى علة للصور النوعية لا للجسمية ايضا فافهم قوله قابلا لان ينفذ فيه
الشعاع اي لا اثره منه وينعكس كما في الصقيل لا لان ينفذ ويخرج منه كما في الشفاف

قوله ولا يبعد اذا تاملت ان تجد لهذا المثل اشد موافقة وربما تمثل لهذا المقام
بان شبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاه بالصور المتعاقبة بنهر
واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها انتهى
ولا يذهب عليك ان بعث البدل الهيولى لو كان فعلا يوجد انحاء الصور
المتعاقبة في الهيولى وكانت الصور موجدة ومبقية للهيولى لما كان لهذا موافقا
لمذهبهم اذ على هذا يصير المعقب علة بعيدة والصورة علة مطلقة قريبة وهذا
مما لا يجوزونه بل لا بد ان يكون لذلك المعقب فعل ورتب في الهيولى بتوسط الصور
المتعاقبة او لا اثر كف عن ذلك المعقب وعلى هذا ممسك السقف ان كان له اثر قريب
في امساك السقف بتوسط الدعامة حتى كان الدعامة آلة في الفعل بمنزلة المنشار
للنجار مع المثال مطابق لمطلق ما يمثل به من صدور فعل من اثر تخصص مع انضمام امر
كلي واما بخصوص المادة فعلى التقدير واحد وهو ان يكون المؤثر في الهيولى موجد الصور
فالمثال مطابق من وجه واما على التقدير الآخر وهو ان يكون موجد كل منهما علية فليس
تمام الانطباق وتمام الانطباق عندما فرض ان شخصا ممسك سقفا بمقارنة دعامات
متعاقبة بشخصها شخص آخر قوله فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد الخ هذا
الجواب يحتمل وجهين احدهما ان المسلم ان علة الواحد بالعدد لا بد ان يكون
منها واحد بالعدد وان كان فيها اجزاء كما اقتضيا حتى ان فاعله اقتضيا لو كان هو المجموع
لكان جايزا وثانيهما ان ما سلم هو ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد
واما ما سواه من الشرط ونحوها فلا وفيما نحن فيه الفاعل هو المفارق وهو واحد
بالعدد والصورة بمنزلة الشرط والآلة فلا يضر كونها واحدة بالعموم وكان قول
الشيخ ولا يتم ايجابها الخ ناظر الى الوجه الثاني ولعله اقرب الى المطلوب ايضا
ثم في قبول المقام بعد توجيه جواب الشيخ ره اما الوجه الثاني الجواب السابق
لنا معونة تم فهو ان الهيولى ليست متقن الذات بل هي مبهمة الهوية
ضعيفة الوجود حتى ان وحدتها الشخصية مشتبهة بالوحدة الجنسية
لانه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على اي وجه كانت ثم ان

الوحدة وحـ

الصورة

الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى اللازمي والماهية بما هي
من غير انضمام الوجود الخارجي اليها اذ لا خفاء في ان سبب الهيولى ليس مفهوم
الصورة ومعناها مثل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص بالفعل لانه مسبب
مثل هذا العام المتحصل بنحو من الوجود لمثل هذا الواحد الذي وحدته العددية
لا يكون اقوى من الوحدة الجنسية لان بعينه الشخص يحصل لمطلق الصورة
لا لصورة خاصة نوعا او الجنس كما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل من الفصول
المنوعة التي هي بازاء الصور النوعية لا الى فصل مخصوص واما الافتقار
الى انضمام الامر العددي فليس لان رتبة تشخص الهيولى تستدعي الاستناد الى واحد شخصي اليه
بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت اليه لكون طبيعتها محفوظ الوجود
به ولو احد من شخصياتها المتعاقبة ومما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا ان كيفية افتقار
كل من المادة والصورة الى الاخر في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة
المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة والصورة بطبيعتها لا بتشخصها اقدم من
تشخص الهيولى وهويتها جميعا واما الصورة فمفتقرة في تشخصها الى الهيولى معينة
تعينا مستفادا من الصورة لا من نفس الصورة انتهى ولا يخفى ان ما ذكر مع ما فيه
من الكتاب الاشتباه في المقدمة الكلية العقلية من ان المؤثر في الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحدا بالعدد فانه كانه لم يأخذ معظم القوم على وجهه اذ ظاهر ان عقولهم
ان الامر القدسي لا بد ان يكون مؤثرا اوليا في الهيولى لا ان يكون الافتقار اليه بمجرد
ان يكون موجدا للصورة اذ على هذا تصير الصورة علة قريبة مطلقة وهو مما نسوه
عنه فتثبت قوله فالصور اما صور لا تفارقها المادة الخ اعاد هذا التقسيم
تأسيا لانا ده بعض ما عسى ان لا يستفاد فيما سبق من كيفية استبقاء المادة
في الصورة الثابتة على كل من الاحتمالين اللذين يتصوران فيهما من كون علة الصورة
والهيولى واحدة ومن كون علتيهما متغايرتين ومن ذكر وجه تقوية عدم جواز كون الهيولى
علة للصورة لم يذكر فيما سبق قوله فذلك اظهر فيها اي كون القوام للصورة
اولا ثم للهيولى الظاهر في صورة يكون لكل من الهيولى والصورة مؤثر آخر من في صورة

يتعلق بقوله آخر

يكون لهما موثر واحد وكان وجه الاظهرية لان الصورة الثانية يتوهم كونها في رتبة
واحدة حيث يهما معلولا علة واحدة واما في الصورة الاولى فليس فيها توهم اشكال
قوله ولا يجوز لان يقال لان الصورة اه يعني المرتبة من الكلام مما لا وقع لها اصلا
وما ادري اي وجه لا يراده **قوله** ولا يستبان انها اه وفي بعض النسخ ولا يتشنين
ولا يبدع من تقدير مثل ولا يتشنين ونحوه وقد اهمل تقديره وقد تبينا لان يتشنين
انتشين وهو كما ترى **قوله** ومن هذا ان كل صورة توجد في مادة مجسمة اه
كان مراده انه يبين بما ذكرنا ان المادة لا يجوز ان يكون علة للصورة لان كل صورة
توجد في مادة مجسمة متعلقة بوجوده لا يكون في وجودها المادة اذ الدليل جار في كل صورة
لكن لما كان من دأب الشيخ التكرار والتعمق في الكلام وابداء الوجوه الكثيرة لمطلب
واحد لم يقنع بهذا بل بسط الكلام وقال اما الحادثة فظاهر اذ لو كان المادة هي العلة
لكانت دائمة الوجود لا حادثة واما الدائمة فلان نسبة المادة الى جميع الصور على السوية
فلو فرض كونها علة للصورة ايضا لكان يحتاج الى علة بمخصص الصورة وهذا انما يصح
على تقدير كون جميع الهيوليات واحدة بالنوع او بالشخص واما على ما هو المشهور
من اختلاف هيوليات الافلاك بالنوع فلا ويمكن ان لا يكون مراده انه لا بد من علة
لوجود الصورة بل انه لا بد من علة للمخصص الصور بالمادة لكنه حينئذ يكون مستغنا عما سبق
لا يخفى. وعلى هذا اوجه الظهور في الصور الحادثة ايضا ظاهر اذ المفارق
الموجد للصور لو كان كافيا في وجود الصور الحادثة لما كانت حادثة على ما هو المفهوم
من تقدم المفارق فلا بد من ان يكون من الاستعداد ونحوه واما الصور الدائمة ففيها
اشكال اذ على تسليم كون نسبة المادة الى جميع الصور على السواء لم لا يجوز ان يكون المفارق
علة للصورة الخاصة وكانت تلك الصورة الخاصة مخصصة المادة لان المادة
اختصت بتلك الصورة من بين سائر الصور بسبب تخصصها الا ان يكون مراده بالعلة المخصصة
اعم من ان يكون نفس علة الصورة او امرا آخر مرجح ومخصص من الاستعداد ونحوه
والوصف لان الهيولى وحدها لا يكفي في التخصص ثم انه لو حملنا الكلام على الصور
النوعية واختصاصها بالمواد خصوصيات الصور الجسمية ايضا لما كان يلزم

اشكال من حيث انهم يقولون ان تشخص الصورة بالمادة فكيف يقول الشيخ انه لا بد من
خصوصية الصورة من علة سوى المادة هذا وقد قيل في هذا المقام وما يجب ان يعلم ان الصورة
وان كانت بما هي صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذي سبق لكنها ما يتعلق الهيولى بها
من جهة تعينها الشخصي وما يلزم تشخصها من التناهي والتشكل في ذاته وهيهنا كثير
وهو ان القائل الذي يقول ان تشخص الصورة سيما اذا كانت طبيعتها نوعية متكثرة
الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة وذلك المادة ان كانت متشخصة بذاتها كما دل عليه
ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو محال وان كان تشخصها
بمادة اخرى يعود الكلام الى كون تشخص مادة المادة فيتسلسل وان كانت متشخصة
بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى
بالصورة فان معنى الاول انما تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص
او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى كما مر القابلية
والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع كثير الكثرة فانما يتشخص بالمادة اي يحتاج
الى قابل يقبل الهوية الشخصية او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى
تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها بما يتعين والهيولى كان السواد
نفس ما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلية للصورة الشخصية
والصورة بنفسها لا بشخصها علة فاعلية لتشخص الهيولى واما الصورة فتشخصها
لا من علة لكنها في الهيولى جوهرا خاصا متشخصا بالفعل عين جوهريته الناقصة وتشخصها
الناقص المستمر فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من معنى
تشخص الصورة بالهيولى مما لا يستقيم اذ على هذا لا معنى لما يقولون ان الصورة
لا تحتاج في الوجود الى الهيولى بل في التشخص لفوات المقابلة حينئذ بين التشخص
والوجود اذ الهيولى كما انها قابلة للصورة الشخصية كذلك قابلة لطبيعة الصورة
فلم يستندون تشخص الصورة اليها والدور الذي ذكره لا حاجة في دفعه الى هذا بل
ما نقلنا عنه سابقا ان تشخص الصورة بتشخص الهيولى وتشخص الهيولى بنفس
الصورة مما يدفعه وكانه لم يقنع به لما فيه من اسناد الفاعلية بالنسبة الى الهيولى

وهو ينافي ما عدّوه من انها قابلة محضة ثم ما ذكر من حصول تشخص للهيولى اخرها باعتبار
نفس الصورة والآخر باعتبار الصورة المشخصة ان لا يظهر له محصل الا انا هو مجرد
عبارة وانضما القول بان نفس طبيعة الصورة من حيث الوجود لها دخل
في وجود الهيولى وتشخصها ثم الهيولى المشخصة تصير سببا لتشخص الصورة
على ما هو ظ كلامهم ممن غير معقول اذ ظ ان التشخص في رتبة الوجود لا بمعنى ان
بعضه بعد الوجود تشخصا بسبب امر خارج والمنازع مكابر فالحق على تقدير
صحة ما ذكره من ان تكثر اشخاص نوع واحد بالمادة انه يلزم في تكثر الاشخاص
المادة بمعنى انه لا يتكثر تشخصه بالمادة اله لا ان المادة سبب للتكثر فالفاعل
اذا اوجد الصورة اوجدها متشخصة لكن لا بد من مادة حتى يصير متكثره والا
فيوجد شخص واحد فقط وبالجملة حديث التشخص وسببه وكيفيته وتكثره
ووحدته امر صعب جدا وما هو داير بينهم وساير على السنتهم ليس مما يسمن ويغني
من جوع ثم هذا القايل اورد ههنا تقريبا اشكالا على الحكماء وهو ان تقدم
الصورة على المادة وتقدمها على الجسم وتقدم المفارق على الجميع ينافي
قولهم ان الجوهر جنس لما تحته اذ عندهم ان الذاتي لا يختلف بالتقدم والتأخر
وبهذا نفوا ذاتية الوجود حيث يقع فيه التقدم والتأخر وقرر الجواب على وفق
ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان الاختلاف في نفس المعنى بالتقدم
والتأخر ينافي الذاتية كما في الوجود واما ههنا فليس كذلك اذ ليس الاختلاف
بين الامور المذكورة في الجوهرية بالتقدم والتأخر حتى لا يكون الجوهر جنسا
بل اختلافها بالتقدم والتأخر في الوجود وغاية ما يلزم منه ان جوهرا متقدم
في الوجود على جوهر آخر ولا محذور فيه انما المحذور لو اذا كان جوهر اقدم من حيث
الجوهرية من جوهر آخر بمعنى ان جوهرية احد الجواهر صار سببا لجوهرية آخر
وما نحن فيه ليس كذلك ثم قال والعجب من بعض اجلة المتأخرين ومن يحذو حذوه
حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعلوا المجعول والجاعل
نفس المهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتأخر في الذاتيات

فيلزمهم

فيلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر آخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين
فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي
بالتقدم والتأخر والشدة والضعف والى ان جوهر الاقدم والاشد في انه جوهر
من جوهر آخر وجعلوا جواهر هذا العالم بصورها النوعية كظلال جواهر العالم
الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع الى الوجود ومراتبه ودرجاته في الشدة
والضعف والعلو والدنو انتهى ولا يذهب عليك ان التعجب الذي فعله من بعض
اجلة المتأخرين ليس في موقعه اصلا لان معنى كون المجعول والجاعل نفس
المهيات على ما صرح به ذلك البعض هو ان القائلين بالجعل المركب يقولون
ان اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود ونحن نقول ان اثره هو نفس المعلول
وغاية ما يلزم منه ان جوهرا يكون اثره جوهرا آخر وذات جوهر يكون اقدم من
ذات جوهر آخر وهذا ليس تشكيكا للجوهر بل التشكيك فيه ان تكون جوهرية
اقدم في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا بان تصير جوهرية فرد سببا لجوهرية
فرد آخر وههنا ليس كذلك بل فرد جوهر صار سببا لفرد جوهر آخر ولو قيل
ان الذات ما لم تصر اخر الم يكن جوهرا فصارت الجوهرية معلولة فمع انه مشترك
الورود في الجعل البسيط والمركب نقول في جوابه ان جوهرية الجواهر ليست
معلولة حتى تحتاج الى الوجود ثم يلزمها الوجود فان قلت تقدم فرد الجوهر على فرد
آخر ان قيل انه في الوجود فرجع هذا القول الى الجعل المركب وان كان في الجوهرية
فيلزم التشكيك في الذاتي كما قاله هذا القايل قلت لا نم انه اذا قيل ان التقدم
في الوجود يرجع هذا القول الى الجعل المركب اذ لا منافاة بين ان يكون الاثر نفس
الذات ويكون التقدم في الوجود ولو سلم فنقول اذا لم يكن التقدم
في الوجود لا يلزم ان يكون في الجوهرية بل يجوز ان يكون نفس ذات هذا الجوهر متقوما
لا ان يكون تقدمها في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا والقول بانه لا معنى لتقدم نفس ذات
الجوهر بل لا بد من ارجاعه الى التقدم في الوجود كلام آخر على تقدير تمامه يبطل
مذهبهم في الجعل البسيط لا لانه يلزم عليهم التشكيك في الذاتي قلت لعل الاشراقيين

الضيا وادهم بالتقدم والتاخر في الذات هذا المعنى قلت ح نعم الوفاق والحاصل
ان التقدم والتاخر الذي اثبته ذلك البعض المحقق هو ما ذكرنا ولا يلزم عليه هذا الركن
وضيب اليه من الجعل البسيط فان كان الاشراقيين القضايا ينكرون هذا المعنى و
ويثبتون شيئا آخر فلا نزاع لهم في هذا المعنى وان كان يثبتون ذلك فان النزاع
معهم قائم ثم لا يخفى ما في الشرطية التي ذكرها من ان الرواقيين لما زعموا ان الوجود
لا حقيقة لها ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتيات اذ هذا المعلوم لا يستلزم التالي
الا بان ان المشائين قالوا ايضا الاول دون الثاني فافهم وقد تمت المقالة
الثانية ويتلوه ان شاء الله الكلام في المقالة الثالثة

المقالة الثالثة

المقالة الثالثة قيل الغرض من هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات
التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق ماهيته اقسامها الاولية
واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الموجود بما هو موجود فيبين بها ان تذكر في هذا
العلم من هذه الحيثيات الوجودية انتهى قوله فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث
عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها قيل المقصود من هذا الفصل هو اثبات ان الاعراض
ليست بجواهر كما ظنه بعض الناس في المقولتين منها الكم والكيف واعلم ان العرضية هي عبارة
عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهر فانها عبارة عن نفس الماهية المشتركة بين الجواهر
فالجوهر ذاتي لما تحته والذاتي لا يعلل فيكون اثبات جوهر الا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى
الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض عرض لما تحته بمعنى عارض الماهية لا عارض الوجود
وكثير لا يوفق بين هذين المعنيين فزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض خارجية
كاقسام الاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الا كذلك بل العرضية
قسم من الوجود والوجود من الماهية خارجا وغيره تصور بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار
العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا
مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة
الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا توجيه فبعد اثبات
كون الشيء داخلا في مطلق الوجود يفتقر الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص

عن اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء انتهى وفيه
امور احدها جعل العرضية عبارة عن الوجود وهو محل نظر اذ الظاهر ان وجود العرض بمعنى
كونه عرضه بمعنى كونه اذ العرضية هي الحلول في الموضوع وهو ان كان وجوده وجودا رابطيا
والوجود الرابطي والوجود في نفسه اما نوعان متباينان او الوجود مشترك لفظي بينهما
وما اشتهر بينهم من ان وجود العرض في نفسه وجوده في موضوع مما لا نفهم معنى ان يكون
غير ما نفهمه وثانيها القول بان الجوهر هو نفس الماهية المشتركة وفيه ان الجوهر لا نفهم
منه الا الموجود لا في الموضوع وهو ايضا مثل العرض في كونه عرضيا وعلى زعم هذا القائل
انما ينبغي ان يكون ايضا نوعا خاصا من الوجود وبالجملة جعل الجوهر الماهية المشتركة والعرض
امرا عرضيا مما لا شاهد له ولا دليل عليه وليت شعري من اين فهموا الذي بين انواع
الجواهر امرا مشتركا في مقولات العرض ليس امر مشترك ولعلهم فهموه بالمكاشفة
والا فطريق البرهان اليه مسدود وثالثها تعليل عدم احتياج الجوهرية الى
الاثبات بان الذاتي لا يعلل ولا يخفى ما فيه بل انه يعلل بان الذاتي بين الثبوت
وكانه اراد بان الذاتي لا يعلل انه لا يعلل ثبوتا واثباتا وهذا المعنى مما لا نفهم معنى
فهمه من هذا اللفظ فافهم قوله فاما الجسم فاثباته مستغن عنه لانه محسوس
معلوم بالبديهة وقد قيل في شرح هذا الكلام اما الجسم فقد اثبتنا حقيقته لانه قد ابطل
تركبه من الجواهر المتفاصلة واذا ابطل ذلك ثبت اتصاله اذ الاتصال ذاتي للجسم
وهو بعد متصل الذي هو قابل فرض الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة
او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر في اثباتهما وكيفية تعلق كل
منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور انتهى
وفيه اشياء احدها انه لا حاجة اصلا الى ما ذكره اذ الظاهر ان غرض الشيخ ان اثبات
الجسم مستغن عنه لانه محسوس كما قررنا ولا يحتاج الى اقامة الدليل عليه وثانيها
ان تعليله ثبوت الاتصال عند ابطال تركيب الجسم من الجواهر المتفاصلة بان
الاتصال ذاتي للجسم وهو بعد متصل لا يظهر له وجه وثالثها ان قوله الا انه لا يحتاج
الخ لا يظهر انه استثناء من اي شيء قوله واما المفارق فقد اثبتناه بالنوع

القوة في الفعل قيل واما العقل فقد اثبت لها من حيث مبدئية للصورة ومبدئية للهيولى
تشرك الصورة بوجه وتوسطها بوجه ولكن لا ما قيل بحسب الخصوص بل ما قوة القريبة
من الفعل لانه تحقيق وجوده الخاص العقل فهو مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات
كونه علة للصورة والمادة اي لان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما
او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة الاول فظاهر لانها معلولة
له فلو كان الجسم وصورته لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينتقل الى سبب وجودها
فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسمانيات بمشاركة الوضع ولا وضع له الى ما ليس بموجود لا ما لم يوجد
بعد فالجسم وجزؤه لا يمكن ان يكون علة الجسم الكل ولا الجزئية واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعلها
الى الجسم فلا تاثير لها فيما تفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان من عوارض الاجسام
والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا لمفارق فاستلزم وجود المفارق
فيصح وجود الجوهر المفارق على الوجهين وسيجيء اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة
على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة الحاجة في خروج
النفس من حد القبول بالقوة الى حد القبول بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقص
الى الكمال ولا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج
الى مخرج اخر وكذلك ان كان عقلا بالقوة فيلزم الدور او التسلسل انتهى وكذلك الى قوله قوله
قوله واما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة اخرى في نفسها غير الوضع
الخاص وبالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها مما قد نبه عليه مما ذكر ثم قال واعلم ان صاحب
التلويحات ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد مشوش
بان النسبة مفهوم واحد فهي داخلة في مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وهذه ان
المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة وذكر اما السبعة كما ظهر للشيخ التعجب
منه لانه لم يرهان حصر المقولات ونحن على انه حجة في كون السبعة مشتركة في امر ذاتي هو
مطلق النسبة ممنوعة وذلك لان التحقيق ان النسبة في ان تنتسب معنى مستقلا
في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت
هذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون لاطرافها ايضا جنس واحد وليس

كذلك

كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فيما الطبقات انفسها في الاسفار انتهى ولا يخفى ان قوله المقولات مقولة
بتبع كون النسبة داخلا في مفهوم هذه السبعة ولعلها كانت عرضه لها واما القدح الذي ذكره هذا
القائل فيغنيه ان كون النسبة معنى غير مستقل مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين لا يستلزم ان يكون
لاطراف هذه النسب السبع جنس واحد لان لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتيا هو النسبة
بين طرفين وهذا الحكم اصلا فافهم قوله فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاولى
بها ان يورد في العلم الطبيعي وكان ما فعلنا ذلك قيل وانما كان البحث من احوال اقسام الكيف ربما
يذكر في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدودها الى المادة الجسمانية ولئن كان
بعض اقسامها كالقدرة والارادة والشوق وامثالها مما يمكن ان يوجد لا في الاجسام ولا في المكون
المتعلقة بها فان البحث عن ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص
بالتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن يمكن للعالم الالهي ان يبحث عن اقسامها جميعا
على الوجه الاعم الكلي بحيث يصير من احوال الوجود المطلق كما فعلنا لكن قد يتكلم عن كثير من احوالها
في الطبيعيات على الوجه الخاص اللائق بها وعن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق
انتهى ولا يخفى ان افتقار اكثر الكيفيات في الحدود الى المادة الجسمانية مما لا استقامة له ولئن
كان الشيخ ايضا قائلا به في بعض المواضع والافتقار في الوجود مشترك بينها وبين الكميات
فلا يستقيم اذن وجه اخرية ايراد شكوك جوهرية الكيف في الطبيعيات دون شكوك
جوهرية الكم لكن الشيخ لما قال بافتقار حدود بعض الكيفيات الى المادة الجسمانية فيصح
توجيه كلامه بما ذكر بناء عليه ويمكن ان يكون وجه الاحرية المذكورة ان اكثر الكيفيات يتعلق وجوده
بالاستعداد المتعلق بالمادة فيكون موضع البحث عنه الطبيعيات بخلاف الكم اذ لا يتعلق
وجوده بالاستعداد فلا يكون من الطبيعيات اذ المعتبر فيها ان يكون المنظور في الابحاث
التي فيها القوة والاستعداد وبالجملة ما دعاهم الى حصل البحث عن الكيفيات في الطبيعي واخراج
البحث عن الكم عنه هو وجه الاحرية المذكورة ايا ما كان وقد يقرر اشكال اخر وهو انه
على هذا ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية الكم في الرياضيات كما ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية الكيف
في الطبيعيات ولئن كان الملحوظ ان هذا البحث عن نحو الوجود وهو لا يناسب الرياضي
بل الالهي فكذا القول في الكيف ايضا وبالجملة لا يخلو الكلام عن كدر قوله وكانما

تم فعلنا ذلك كان لم يفعل ذلك اذ قد تحقق قدرا واتحده وكانه رابع عشر البعد قوله واما اصحاب القول بجوهرية الكم فذهب او قيل اما القول بجوهرية الخطوط والسطوح والنقط فهو غاية السقوط لانها نهاية الاجسام اطراف ونهايات والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كما فاما بلا تقسيم القوام عنه واما المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لا يخلو عن قوة وما استدل على عرضيته باختلاف تشكلات الشمع مع بقائه شخصه فيفيد انه لعل الباقي هو تشخص الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجهة ما فان التحقيق ان ما بازاء الجنس في كل مركب خارجي انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسماني لو كان مجردا عن صورة اخرى يتبع بها نوعا لكان تبدل اشكاله يوجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه مقدارا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها يتم نوعية الجسم بالمعنى الجنس والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير متحصل سوى ما هو بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية مع تبدل المقدار لا يوجب عرضيته الا ترى انه تبدل الصور النوعية في الكون والفساد على شخص الصورة الجسمية مع انها جواهر عندهم ولعل ما ذكره الفاضل يراد به بهذا لكن تطبيقه عليه مشكل جدا ويمكن الجواب عن هذا الايراد الذي اوردنا بان الصور النوعية وان لم يكن لهما مدخل في وجود الصورة الجسمية وتشخصها لكن لهما مدخل في تحصل انواع الجسم وهم قد اعتبروا في الجوهر الحال اما تقويم المحل بها وبغيره اياه نوعا والمقدار قد ثبت عدم تقويمه لوجود الصورة بدليل التبدل واما عدم تقويم الجسم نوعا فظاهر اذ لا ان الاجسام ذوات المقادير المختلفة ليست انواعا مختلفة والقائل ان يقول ان التبدل لا يدل على عدم تقويمه للوجود اذ لعل مقدارا ما له مدخل في تقويم الصورة الجسمية كان صورة ما جسمية لها مدخل في تقويم الهيولى فافهم قوله فقد قال ان يقال بين الابعاد المقومة للجوهر الجسماني تقومها بها له تم قوله ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا من الاشياء لان اريد ان الوحدة لا يجب ان يكون عين شيء من الاشياء فهو مسلم لكن لا يدل على استغنائها عن الاشياء وهو ظاهر وان اريد انها مستغنية عن الاشياء فهو اول المسئلة قوله وكل شيء

لا نعقل الا في مادة لها مطلق التشخص وصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على جسم واحد لا يدل على عرضيته انتهى لا يخفى ان فهم المقصود من الايراد الذي ذكره في غاية الخفاء والاولى في الايراد ان يقال بقاء الصورة الشخصية صح صح صح

فاما يجبره لو لم يرد التوقف ثم وان اريد الاستلزام فمسلم لكن لا يدل نفعا قوله فيجب علينا اولا ان نبين ان المقاد براه قبل وجه التقديم والتأخير في هذه المقاصد الثلثة ان بيان ماهية الشيء وتنويعها وتحديدها وتقسيمها الكل بها ايضا فذاك القول الشارح الاقدم في اثبات نحو وجودها وكونها في الجواهر والاعراض وكذلك الاشتغال بالاثبات نحو وجودها ان وصرفته بالبرهان احرى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المتشككين لان المقصود في الاول تكميل العارف نفسه وفي الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومعطي النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير فيكون اولى بالتقديم انتهى قوله وذلك نعد الواحد بالوضع اي عشرة قوله والواحد بالوضع هو ان يقال اه لا يخفى ان هذا هو معنى الاتحاد والهوهو واما تحقق معنى الوحدة فيه فلا يخلو عن اشكال اذ الواحد في صورة الاتحاد بالوضع اما ان يكون كل من الطرفين او مجموعهما والاول ظاهر انه لا معنى له ههنا والثاني يشكل الفرق بين وحدته بهذا الاعتبار ووحدته الاعتبارية التي يعتبر مثلها في المجموعات كالعشرة الواحدة والعسكر الواحد ونحوهما ولعل الفرق ان في الثاني يلاحظ تكثر الاجزاء ويجعل المجموع واحدا وفي الاول لا يلاحظ تكثر الاجزاء بل يؤخذ المجموع كانه لا تكثر فيه ولا اجزاء له بل يعتبره واحدا بسيطا باعتبار ان كلا من اجزائه عين الآخر بالوضع وارجاع معنى الوحدة فيهما الى وحدة الامر المبهم بما فيه بعيد وقد قيل اشتراك الواحد بالوضع وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يقال نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اي بها واحد في النسبة انتهى وهذا الحصر حالا يصح فكانه من باب الاختصار لظهور الامر قوله وذلك اما موضوع ومحمول عرض قيل واما قول الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول عرضي فينبغي ان يفسر جهة الوحدة فيهما وانه من اي جهة يقال ان زيدا وابن عبد الله او زيد او الطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي هو الوحدة بالوضع انتهى وانت خبير بان جهة الوحدة الوضعية لا يلزم ان يكون امرا واحدا كموضوع واحد او محمول واحد للطرفين اذ كما يجوز ان يكون وحدة امر متعلق بالطرفين جهة لوحدة الطرفين كذا يجوز ان يكون

الشئ اهـ

فى الوحدة اهـ

من كونه متعلق بهما يكون جهة لوحدتهما اذ لا دليل على انحصار الجهة في الاثر الاول وبهذ ظ
وح نقول لكن جهة الوحدة في الموضوع والمحمول الوصف يمكن احدهما حالا في الآخر
كيف و ... اذا جاز ان يكون كونهما حالتين في محل واحد او محلين لحال واحد جهة لوحدتهما
فلم لا يجوز ان يكون حلول احدهما في الآخر جهة لهما بل هي اولى واقرب كالانحفوني والقول
بان الاول رجحان للوحدة الموضوع والمحمول فلا يصلح ان يكونا جهة الوحدة دون
الآخر فلم لم يرجح للوحدة خ فلا يصلح للجهتية فساده ظ اذ ان دليل على ان جهة الوحدة لابد
ان يكون وحدة او نسبة **قوله** كما ان الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس اي الجنس الواحد
كالحيوان الذي هو جنس واحد **قوله** وهو الواحد بالفصل اي الواحد النوعي يلزم ان
يكون واحدا بالفصل اي يكون له فصل واحد والا فظ ان معنى الواحد بالنوع والواحد
بالفصل متغايران والاول هو الانسان والثاني الناطق فكيف يكونان
متحدين ولا ادري ما فائدة هذا الكلام من الشيخ وان منظور له فيه **قوله** ومنه واحد
بالمناسبة اي المناسبة الواحدة مثلا نسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة
واحدة لا بمعنى انهما متحدان في النسبة اذ على هذا يرجع الى الاتحاد بالوصف بل بمعنى ان هذه النسبة
الكلية التي تحقق في هذا وهذا نسبة واحدة كما ان الحيوان جنس واحد ولا يخفى ان
النسبة لا تخلو من ان يكون اما جنسا او نوعا او غيرهما من الكليات الخمس لكن لا يلاحظ
في هذا الاعتبار كونها احد هذه الكليات اذ بهذا الاعتبار وحدة النسبة يرجع الى وحدة
الكليات بل انما يلاحظ محض كونها نسبة كما يلاحظ الحيوان مثلا واحدا دون
ملاحظة جنسيته ولعل اعتبار هذا الاعتبار في خصوص النسبة من بين سائر الكليات
الطبيعية لشيوع هذا الاعتبار فيها دون غيرها كما ان الوحدة بالوصف ايضا يجعل
اتحاد الطرفين فيها قسما خاصا من الاتحاد دون ما عداها من الكليات الطبيعية
مثلا لم يجعلوا الاتحاد في الحيوانية والانسانية والنباتية ونحوها اقساما خاصة
للوحدة بالوصف وجعلوا الاتحاد في النسبة قسما خاصا منها وكانه لا منشا لذلك كله
سوى الشيوع الذي ذكرته **قوله** ومنه واحد بالموضوع اي موضوع واحد لاتحاد
الشيئين في الموضوع وبما قررنا مراد الشيخ من قوله الواحد بالجنس والنوع والمناسبة

والموضوع

والموضوع انه فهم عنه ما قيل ثم التحق في الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع وبالمناسبة
وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات انتهى والحكم التعجب **قوله** والواحد بالنوع
كذلك اه لا يخفى ان الوصف من جعل الواحد بالنوع قسيما للواحد بالجنس قسما آخر وكذا اعتبار القرب
والبعد في الجنس من اقسام الواحد يستدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا فلا يخفى
ح اعتبار النوع الاضافي وتفسيره بالقرب والبعد لانه تخيل ان المقصود تعريف الوصف من تفاوت درجات
الوحدة في الكمال والنقص ولا فائدة ههنا في احد الاعتبارين لم يكن في الآخر فيكون مرتبة خاصة
من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لا تختلف بان يعتبر كونها نوعا اضافيا
بعيدا او قريبا والذي يؤثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد
بالقياس الى الواحد المحصل الشخصي سواء كان اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة
للخلاف في هذا الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والقسمة انتهى وانت خبير بان
انحصار الوصف في تلك التفسيرات ما ذكره مما لا شاهد عليه فارادته مما لا ورود له
قوله ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع اه بيان احوال واحكام للانواع الواحدات
التي ذكرناها وهو ان الواحد بالجنس اي الجنس الواحد يكون له انواع كثيرة البتة بناء على ما تقرر
عندهم من ان الجنس لابد ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين في الواقع ولا يكفي القول بحسب
الوصف واما الواحد بالنوع فيجوز ان يكون له اشخاص كثيرة ويكون قوله في الواقع وان لا يكون
له بل يكون نوعه منحصرا في فرد بل لا يكون له فرد اصلا ولم يذكر الشيخ هذا القسم اعتمادا
على الظهور وكون النوع كذلك بناء على انه لم يعتبر واخذ فيه القول على كثيرين في الواقع بل
اكتفوا فيه القول الوصفي ايضا هذا وقد قيل في هذا المقام قد علمت ان الموصوف
بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هي طبيعة مبهمة غير محصلة
وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالوصف وجهة وحدتها هي الجنسية وكذا الموصوف
بالذات بالواحد النوعي ليس الا الطبيعة متحصلة بنوعيته نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة
تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالوصف وكلام الشيخ ههنا في الواحد بالذات
فلو لا يكون امور كثيرة مشتركة في واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع
لان يكون اقسام الواحد بالذات فان الاشخاص بما هي اشخاص كثرتها واختلافها

قبل ثم

على كثيرين مو
كانه مو

بالتشخصات وهي بهذا الاعتبار اشخاص ولا اتحاد في التشخصات فالاشخاص ماهي اشخاص
وذوات تشخصات يكون المعنى النوعي خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية
اتحادا عرضيا اي بالعرض وكذا اتحاد الانواع في الجنس انتهى وبما قررنا ان مراد الشيخ فانه
في صدد بيان احكام الواحدات ظهر عدم اتجاه هذا الكلام راسا اذ ليس مراد
الشيخ ان الانواع والاشخاص الكثيرة من اقسام الواحد بالذات حتى يرد ما اورده
وليت شعري من اين فهم ان الشيخ جعل الانواع والاشخاص من الواحد بالذات اذ ليس
في كلامه ما يوهم ذلك اصلا ثم تكثر الاشخاص والانواع وعدم اتحادها بالذات
امر ظاهر لا حاجة الى ما تجشمه من جعل النوع والجنس خارجا عنهما حتى يكون اتحادهما
فيهما اتحادا بالعرض اذ الاتحاد في الامر الداخل ايضا اتحاد بالعرض ولا يلزم ان يكون
الاتحاد بالعرض اتحادا في الامر الخارج وهو ظ هذا مع ما في جعل النوع والجنس
خارجا عن الاشخاص والانواع اذ لا يظهر له وجه صحة واستقامة اصلا فافهم
قوله فيكون من جهة نوعا اه يفهم من ظاهر هذا الكلام انه فرق بين النوع
المتكثر الاشخاص والنوع المنحصر في الفرد في هذا المعنى اي في كونه نوعا وكليا من جهة
وليس بنوع ولا كلي من جهة ولا يفهم ظاهرا فرق بينهما اذ النوع لو اعتبر من حيث
المفهوم فهو نوع وكلي واذا اعتبر من حيث الخصوصية فهو ليس بنوع ولا كلي
سواء كان منحصرا في الفرد ام لا وكان الفرق بينهما بزعم ان المتكثر الاشخاص
لا بد فيه من انضمام تشخصات من خارج دون المنحصر في الفرد اذ تشخصه بنفس
ماهيته ثم تصحيح ان النوع باعتبار نوع وكلي فباعتبار لا بخلاف الاول لكن في كل
من هاتين المقدمتين نظر وتامل وبسط القول فيه في تعليقات الاشارات
قوله وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية له اه قيل هذا المقدار غير كاف
في الاتصال الحقيقي فانه اذا اتصل راس خط براس خط اخر بحيث لا زاوية بينهما
بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا في الحقيقة
بل في الاثنينية الحسية فقط فينبغي ان يقال المتصل في الخطوط ما لا يكون
له نقطة في الوسط بالفعل وفي السطوح ما لا يكون بين اجزائه خط بالفعل وفي الاجسام

ما لا يكون

ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل انتهى وفيه نظر لان الشيخ لما قال ان المتصل الحقيقي ما يكون
فيه الكثرة بالقوة فقط فظاهر ان مثل الخط الذي ذكره هذا القائل خارج عنه لوجود الكثرة
فيه بالفعل قطعا ولا حاجة الى التصريح بخروجه واما ذكر الذي لا زاوية له لحصول الاشتباه
في ان ذا الزاوية هل هو متصل حقيقي وليس فيه كثرة بالفعل ام لا فحقق ان المتصل الحقيقي
الذي لا كثرة فيه بالفعل هو غير ذي الزاوية وان ذا الزاوية فيه كثرة بالفعل لكنه متصل
على المتصل الحقيقي واما الذي ذكره القائل فلا فائدة في التعرض له فافهم **قوله** الاخر اطرافها
يلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية كلام الشيخ ههنا وفي مواضع اخر
يدل على ان مثل الخطين المحيطين بالزاوية الغير المتماسين موجودان بالفعل وانهما يلتقيان
عند حدود حد في الواقع مشترك اذ لو كان حداهما متغايرين في الواقع ومتحدين في الحس لما كان
فرق بينهما وبين الخطين المتماسين وح يشكل الامر من حيث انه يلزم قيام عرض واحد
بمحلين وكانه يجوز هذا في مثل هذه الصورة ويزعم ان دليل امتناعه لا يجري ههنا فتدبر
قوله ويليه ان يكون الاطراف متماسة اه قيل في هذا المقام قائل المتصل الحقيقي هو الذي
فيه كثرة بالفعل من احاد نوعه الاخر اطرافها يلتقي عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين
بالزاوية بل مجموع الخطين الملاقيين على طرف مشترك من غير زاوية ويليه ما يكون
امورا متخالفة متماسة اطرافها متلاصقة بحيث انفكاك بعضها عن بعض لشدة
الالتحام فيكون لها اتحاد في الحركة لكن الحق ان وحدة حركتها مانعة للالتصاق الواقع
بينهما وهو ضرب من الوحدة لا ان اتحادها تابع لوحدة حركتها وذلك كالاعضاء الحيوانية
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله بل مجموع الخطين الملاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية ليس بصحيح لان هذين الخطين لو كانا متلاصقين بحيث يتحرك
كل منهما بحركة الاخر فهما من القسم الثالث وان لم يكونا متلاصقين بل متماسين
فقط فيكونان خارجين عن المقسم اذ المقسم هو الوحدة بالاتصال وهما واقعان
بالتماس وقد جعلهما الشيخ قبل هذا متقابلين حيث قال وقد يكون بالاتصال وقد يكون
بالتماس ولو فرض عدم خروجهما عن المقسم فلا شك ان وحدتهما اضعف من وحدة
القسم الثالث فكيف عدهما من القسم الثاني واما ثانيا فلانه يفهم من ظاهر كلامه

حيث قال اولان احاد نوعه وثانيا اموراً متخالفة انه يعتبر في القسم الثالث لئن لا يكون من نوع
واحد كاعضاء الحيوان التي مثل بها وظاهر انه ليس كذلك بل الخطين المتلاصقين و
الجسمين المتلاصقين اللذين يكونان من نوع واحد كخطين شلا الضيا من القسم
الثالث فافهم قوله والوحدة بالجملة في هذه تضعف الظاهر انه اشارة الى القسم
الثالث قوله والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى
مثل لئن يكون ماء او هواء معنى لئن الوحدة الاتصالية قد يعتبر موضوعها المقدار فقط
ويقال الواحد بالاتصال ويراد به المقدار المتصل الواحد وقد يعتبر موضوعها امرا
اخر وطبيعة اخرى كالماء والهواء ونحوهما ويقال الواحد بالاتصال ويراد به الماء
المتصل الواحد او الهواء المتصل الواحد ونحوهما قوله ويوصف الواحد
بالاتصال لئن يكون واحدا في الموضوع اه معنى لا بد لئن يكون الواحد بالاتصال واحدا
بالموضوع ايضا اي موضوعا واحدا معنى لئن لا يكون اشياء متخالفة بالنوع
حتى يكون موضوعات متعددة بل لا بد لئن يكون المتصل الواحد امرا واحدا
متفقا بالنوع لا لئن يكون بعض اجزائه من نوع وبعضها الآخر من نوع اخر وبهذا
ما تقولون واشتهر بينهم وتمسكوا به في رد مذهب ذيمقراطيس من لئن المتصل
الواحد لا ينقسم الى اجزاء متخالفة بالطبع بل اقسامه كلها متفقة بالطبع قوله
فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع المراد بالمتصل بالحقيقة
اما مفهوم المتصل الحقيقي فيصير المعنى لئن ما يصدق عليه انه متصل حقيقي
يجب لئن يكون جسما بسيطا متفق الطبع او المراد به المقدار لانه المتصل حقيقة
واتصال غيره بتوسط والمعنى لئن المقدار المتصل الواحد لئن يكون موضوعه جسما
بسيطا متفق الطبع قوله فيكون موضوع وحدة الاتصال اه اي محل الوحدة
الاتصالية لا بد لئن يكون له الوحدة بحسب الطبع ايضا اي لا بد لئن يكون طبيعة
واحدة لا طبائع مختلفة وستسمع من ذلك كانه البديهية على ما صرح به بعضهم اذ لم
نجدهم اقاموا دليلا عليه وانت خبير بان دعوى البداهة فيه في محل المنع كيف
وعندهم لئن الاشد والاضعف مختلفان بالنوع مع لئن في الحركة الكيفية

نحت

تحت فرد واحد متصل من الكيف ينقسم الى الشديد والضعيف اما في الذهن او في
الخارج ايضا والقول بما تشنا بهذا المتصل من الحكم الكلي العقلي لا يخفى سماجته وبالجملة
المسئلة محل تامل وقد قيل في هذا المقام قد علمت لئن الوحدة في كل شيء هي عنده باوجوده
وقد مر لئن الاتصال اعني المقدار نوع من الوحدة والمقدار مقدار شيء لا محالة كالماء والهواء
فبالحقيقة المقدار الجسماني هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما يحصل من انتهائه و
انقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد وان علمت
وانه مؤلف من وحدات هي غير زائدة على وجودات الاشياء بل على موضوعاتها
غير مؤلف من مهيات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك ببعض الاعتبار
في التحصيل وهي لئن كل ما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم لئن اعضاء الفرس
مثلا كلها متصلة موجودة بوجود واحد والمراد مما نقلناه منه على التسليم حقيقة هي لئن ماله
وحدة بالفعل يكون الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة وههنا اي المتألف من متخالفة
المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا
المدقق لئن الحقيقة النوعية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما
لكان له وجه كما سيأتي وبالجملة موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متألف من حقائق
مختلفة لما ذكرنا من لئن متصلية الشيء هي نحو وجوده والاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية
بالفعل كما لئن الاختلاف في المهية يستدعي الاختلاف فيه فاذن كل ما هو واحد بالاتصال
فهو واحد بالموضوع اعني المادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال لئن يكون واحدا ايضا
في الطبيعة النوعية وفيه امور احدها حمل الاتصال مقدارا ثم جعل وحدة ثم وجودا
وهذا كانه من منطق به احد الى الآن سوى هذا القائل ولست ادري كيف رضي احد بان
يقول لئن مقدار الشيء وجوده وثانيها حمل مراد ذلك البعض المدقق مما نقله ما ذكره
وفيه ايضا غرابة اذ اراده ذلك المعنى مما ذكره لا يتصور اليها سبيل اصلا وثالثها
لئن الاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية وفيه اذ الجنس والفصل مختلفان في المهية
ومتحدان في الوجود عندهم والفرق بين المهية المحصلة وغير المحصلة مشكل وبالجملة هذه
المقدمة محل كلام ورابعها لئن قوله والصورة الواحدة ايضا يصح لئن يقال انها

شلاهه

يحبه

فقط

نقول
مهيا تهما في اعتبار العقل فاذا تقرر هذا
لا بد لئن يكون مع الاتصال مهية اخرى
مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون
وحدتها الاتصالية نحو وجودها
ولا بد لئن يكون موضوع الوحدة
الاتصالية صح صح

سواء اريد بذلك المتصل نفس المقدار او الطبيعة
المتقدرة كالماء والهواء فيكون بكل متصل
واحدا اما الموضوع او موضوعا واحدا
والصورة الواحدة ايضا يصح لئن
يقال انها واحدة بالموضوع
صح صح صح
بالعقل صح

واخذ بالموضوع اعني المادة كأنه محال اذ محل له في هذا المقام كما لا يخفى وخاصيتها انه قوله وكذا
يلزم الواحد بالاتصال انه يمكن واحدا انقسامها في الطبع يدل على انه قول الشيخ ويمكن يوضع
وحدة الاتصال اه يطلب علية عن ما سبقه وانت خبير بانه ليس كذلك بل هو نتيجة
لما سبقه بل عينه ولا ادري انه بعد جعله مغايرا لما سبقه وحمل هذا على ما حمله على ما يحمل
ما سبقه هذا ثم قيل بعد ما نقلنا لكن ههنا شبهة استصعبوا حل عقدتها وهي
ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحللها اليها
ولا يمكن تحليل الموجود الى معدومات صرفة كيف واكثر الحدس موضوعات لموجبات
صادقة كقولنا بعض هذا المتصل حار وبعضه بارد وبعضه ذراع او موازٍ لكذا او لكم
الايجاب يستدعي وجود الموضوع فاذن اذا كانت اجزاء المتصل الواحد موجودة
بوجود واحد وليس الحمل مناه الا الاتحاد في الوجود فاتحادها في الوجود يوجب صحة
حمل بعضها على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض وبان يقال هذا الذراع
نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه ثلثه ثم قال بعد نقل جواب
من بعض الاجلة ومن نفسه والجواب المحصل ان المتصل الواحد ما لم ينقسم ولو وهما
لم يتحقق منا نوع اصلا فلا حمل واذا انقسم في انحاء القسمة التي عددناها وتفادها
حصول الكثرة واحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا
وحدة في الوجود ولا حمل وقد مر ان الواحد بالاتصال فرع الوجود في الاتصال سواء
كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج موجود من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل وحدة خالصة
واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا بل هناك اثنينية صرفة ولا حمل على التقديرين
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان يلزم وجود الاجزاء الوهمية قبل القسمة خلاف البداهة
وكيف يمكن تحليل الشيء الى ما ليس موجودا فيه اصلا لا بالفعل ولا بالقوة بل يصير
موجودا بعد التحليل واما ثانيا فلان تجدد الاجزاء بالقسمة الوهمية ممنوعة
مستقلا يوجب القول بانعدام الكل حين القسمة على ما هو دابهم في اثبات
الهيولى بالانفصال مع ان هذا القائل اعترف به ايضا حيث قال واعدام
الهوية الواحدة ومع تقول القول بانعدام الكل بالقسمة الوهمية

اولا يمكن

القول ـه

اولا يمكن ان يقول به عاقل بل فضلا عن عاقل وكيف يقول احد بان شخصا في المشرق
او الوهم انقسام جسم في المغرب انعدم ذلك الجسم في المغرب وحدث جسمان آخران
وهل هذا الا سفسطة صريحة وشناعة فضيحة وبالجملة انا نعلم قطعا بالضرورة ان حال
الاجزاء لا تتغير بالقسمة الوهمية من حيث الوجود الى الخارج بمعنى ان وجودها في الخارج وكونه
قبل القسمة وبعدها بحال واحد ولا يحصل فيه تغير واختلاف اصلا والمنازع مكابر مقتضى
عقله ثم يطلب الجواب الحق عن هذه الشبهة من تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد
قوله بل نقول ان الواحد بالعدد اه شروع في بيان حال كون الواحد سوى ما ذكره
سابقا قوله ولا في جهة اخرى قيل انما موضع نظر وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى
ولو بالاجزاء المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص
جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا الايراد علاوة في باب التفسير
اظهر انتهى ولا يخفى ان قول الشيخ يستقيم هنا فمن هذه الاضافة في الوحدة ما لا ينقسم
مفهومه في الذهن كانه قرينة على التوجيه الذي ذكره اذ الظاهر انه حكم علوه عن ما ظهر
بما ذكره الا ان يقال الفاء للتفريع وكانه بعيد عن المقام لا يقال الايراد المذكور
وارد على هذه العبارة بحيث لا يندفع اذ ليس بمعلوم ان مراده من هذا البعض هو
الواجب تعالى او غيره من النقطة والوحدة مثلا بناء على عدم تركبهما ذهنا فنقض الوحدة
التي هي مبدأ العدد قيل عليه ان نفس بعض الوحدات كالوحدة الاتصالية مما ينقسم
يكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي وهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة
الانفصالية بل لو سالت الحق فاعلم ان الوحدة ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل
الوحدة التي تتألف منها تقابل التضايف كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل
لبعض وليس مطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس مطلق الوجود مقابل
الا العدم انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه ان قال الشيخ ان نفس الوحدة لا ينقسم
بل لم يقل الا ان نفس الوحدة لا يكون هناك طبيعة اخرى لا انها لا ينقسم وهو ظ
واما ثانيا فلان انقسام مفهوم الوحدة مما لا معنى له وكونها نفس الاتصال
على تقدير تسليمه لا يجدي نفعا ايضا اذ الاتصال ايضا لا ينقسم انما المنقسم المتصل لم يكن

وكيفيته ه

الذي لا ينقسم عند العقل والفرض ه

الوجود وحدة لانها عين هويته **قوله** في بيان الاصناف من الوحدة آه بين بعض بيان الاصناف
التي ذكرناها من الوحدة اي الواحد لا ينقسم بهويته في الذهن اي ليس له الاجزاء الذهنية
ايضا فضلا عن القسمة المادية المكانية او الزمانية والمراد بالقسمة المادية المكانية
كان القسمة المقدارية المكانية في الامور القارة اذ كل جزء يحصل بالقسمة من تلك الامور
يكون في مكان غير مكان صاحبه والقسمة الزمانية هي تلك القسمة في الامور الغير القارة
اذ كل جزء من القسمة يكون في زمان غير زمان صاحبه ويمكن ان يكون المراد بها
القسمة الكائنة في مكان او زمان وقيل بعد حصول هذه الفقرة من الشيخ عنوانا
وهي اعم من ان يكون معه معنى آخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة اولا كالعقل
والنفس عند الشيخ باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار
اشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية كالماهية او القصور في الوجود الذي هو مناط
الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم
او لا يكون معه معنى آخر وهو الوحدة الواجبة بحسب التحقق ونفس معنى الوحدة بحسب
المفهوم انتهى وفيه اما اولا فلان هذا التعميم والتقسيم في هذا المقام بعد ما اورده
الشيخ قبل هذا مما لا يظهر له وجه اصلا واما ثانيا فلانه اي حاجة في بيان كون الوحدة
في العقل والنفس مقارنا لمعنى آخر الى ما تجشمه المتكلف لان يقال ان حقيقة العقل والنفس
مغاير لوحدتهما على ما قال الشيخ فتبين هذا فافهم **قوله** ولنعد القسم الذي يكثر ايضا
اه لما قال في التقسيم السابق ان الواحد منه ما لا يتكثر من حيث طبيعته الموصوفة بالوحدة
ومنه ما يتكثر وقد قسم الاول الى اقسام فههنا عاده الى القسم الثاني وذكر له ايضا اقساما
قوله ومن قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لاجل المائية آه لا يقال ان المقدار
عندهم ينعدم بالتكثر فكيف يمكن ان يكون تكثر الماء وقبوله للانقسام لاجل المقدار
لانهم يقولون ان المقدار وان كان ينعدم بالانفصال لكنه يعد المادة لقبول
الانفصال وعند الانفصال ينعدم هو ويبقى المادة ولا محذور اذ المعد لا يلزم
بقاؤه عند حصول المستعد له انما يجب بقاء القابل فقط **قوله** فتكون تلك
المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة ايضا بالموضوع آه الظاهر ان الوحدة

والنفس صح

القسم صح

بالموضوع

بالموضوع التي ذكرها ههنا غير الوحدة بالموضوع التي ذكرها في التقسيم السابق لان المراد بما ذكر
سابقا هو ان الواحد بالاتصال لا بد ان يكون واحدا بالموضوع اي يكون موضوعا واحدا
بالطبع بمعنى انه لا يكون امورا مختلفة بالطبع والمراد ههنا ان تلك الامور المتكثرة واحدة
بالموضوع اي يمكن ان يصير موضوع الجميع واحدا بان يرتفع الكثرة ويحصل شيء واحد كما هو
رايهم من ان المادة في حال الاتصال والانفصال واحدة فالمنفصلات اذا صارا
متصلا واحدا يصير المادة التي كانت متكثرة واحدة وبين المعنيين بون بعيد وقد
قيل في هذا المقام فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع بمعنى ان المادة كثيرة بالعدد والماء
الواحد واحد بالعدد وبالموضوع وقد مر ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن
كثرة بالعدد لا كالشخص من ليست واحدة بالموضوع بمعنى انه ليس من شان عدة
موادها القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكر تبيين ذلك ايضا
وباقي الفاظ الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المعاني من قبل ولم يكن في اعادتها
كثير فائدة انتهى وقد علمت ان ما مر من ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع
ليس المراد به ما هو المراد ههنا وما ذكره من انه علم اكثر هذه المعاني من قبل ليس كذلك
لان هذا التقسيم ليس فيما سبق منه اثر وهذا القائل لما كان حمل الوحدة بالموضوع التي
في السابق على ما ههنا فلذلك حكم بان اكثر هذه المعاني علم فيما سبق وقد عرفت ما فيه
ثم السبب الذي اشار الى انه ذكره ايضا هو انه قال في توجيه التقسيم السابق والنظير
مثل الانسان الواحد فانه لا يمكن ان يصير انسانين وكذا الحيوان الواحد لا يصير حيوانين
اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية
ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف
الصورة المائية والهوائية مثلا فانها متصلة سارية في المادة انتهى ولا يخفى ان هذا
السبب الذي ذكره ليس مما يعول عليه اذ عندهم ان عند انفصال الماء
الى مائين ينعدم صورته الجسمية والنوعية الواحدة ويحدث صورتان اخريان
في كل منهما فاذا جاز ان يرجع الصورة السارية بعد الانعدام في القسمين فلم لا يجوز
ان يرجع الصورة الغير السارية ايضا بعينها في صورة الانسان مثلا اذا فرض

انه قد اتى الشارح لكاتبي فغاية الامر انه يعدم صورته الجسمية وصورته الانسانية فلم لا
يجوز ان يرجع صورته الانسانية ايضا في تشبيه كما يرجع الصورة الجسمية بل لا يبعد ان يقال
ان الامر في الصورة النوعية السارية اظهر اذ الظاهر في الصورة السارية انها متقوم ايضا
مع انعدام الصورة الجسمية وبعود واما الصورة النوعية السارية فيمكن التزام انها لا تنعدم
بل هي باقية مع الهيولى لكان الهيولى تتحد وتتكثر وهي باقية بعينها في الحالين لجواز ان يكون
الصورة النوعية السارية ايضا كذلك والاولى ان يبنى الامر على ما هو المشاهد اذ نشاهد
ان المادة الوحدانية للانسان الواحد لا تصير مادة لانسانين بمجرد الانفصال ولا العكس
بل لا بد من استحالات كثيرة ان كانت تصير والافلا بخلاف الماء فانه بمجرد الانفصال
والاتصال يحصل فيه الوحدة والتكثر ولكن ايضا ان يقال يراد الشيخ بالشخص
الانساني نفسه وح عدم امكان صيرورة شخص شخصين ظاهر جدا لكن ظاهر
العبارة كانه لا يساعده فافهم **قوله** فان ما تين حالتان متفقتان وليس وحدتهما
بالعرض ظاهر الكلام ان المستفهم اذ وحدة الحالتين ايضا وحدة بالعرض وكوحدة الامرين
من حيث النوع لان الحالتين فردين متغايرين من النسبة فوحدتهما باعتبار ان يصدق
عليهما وهو النسبة واحد وهو وحدة بالعرض قطعا ويمكن ان يتكلف ويقال يراده
باتفاق الحالتين ووحدتهما ان الحال الذي في السفينة والمدينة بالنسبة الى الربان
والملك امر واحد بالذات ووحدة السفينة والمدينة باعتبار اشتراكهما في هذه
الحالة الواحدة وحدة بالعرض لكنه تسامح في العبارة اعتمادا على الظهور والانصاف
الشيخ اجل واعلى من ان يخفى عليه مثل هذه الامور **قوله** فيتوقف ان الواحد بالجنس
اولى بالوحدة اه ما ذكره شامل للوحدة بالذات وبالعرض جميعا فمثلا الجنس الواحد
اولى بالوحدة من النسبة الواحدة وهكذا وكذا اتحاد الامرين في الجنس اولى بالوحدة
من اتحادهما في النسبة وهكذا **قوله** والواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد يقال
على كل واحد من المقولات كالموجود قبل التخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد
ليس بشيء واره سهل **قوله** لكنه يشبه ان يكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا
والوحدة اعرف عند عقولنا كان المراد بالتخيل ما يشمل الوهم اذ الكثرة من الامور

انّ

التي هي من مدركات الوهم ثم اعرفية الكثرة عند الخيال والوحدة عند العقل لعلها باعتبار ان ما يحصل
في الحس فيه كثرة البتة اذ كل محسوس له شكل ووضع وحيز ونحوها والعقل من شأنه ان يتصور
كل امر بانفراده من غير ملاحظة امر آخر معه فان قلت قد تقرر عندهم ان كل من كلما يدركه
العقل بداية فادراكه بعد ما حصل جزئياته في الحواس حتى صارت معدة لحصول
الكلي في العقل فادراك العقل للوحدة انما يكون بعد حصول جزئياتها في الوهم مرارا
حتى يستعد النفس لحصول كليها فكيف يمكن ان يكون الوحدة اعرف عند العقل وايضا
حصول الكثرة في الحس انما يكون لحصول وحداتها فوق كل كثرة يكون في الحس يكون وحدات
فكيف يعقل ان يقال الكثرة اعرف عند الحس من الوحدة بل يجب ان يكون الامر بالعكس
قلت اما الايراد الاول فيمكن دفعه بوجهين احدهما ان يقال المراد ان
الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة على ما حملت الكلام في جانب الكثرة عليه لا انها
اعرف عند العقل منها عند الحس وح لا ايراد وثانيهما ان نسلم ان المراد اعرفيتها
عند العقل منها عند الحس ونقال لعل تصور العقل للوحدة الكلية لا يحتاج الى ان يحصل
جزئياتها اولا في الحس حتى يكون معدة لحصول الكلي بل يكفي حصول الواحدات
في الحس لذلك الاعداد وح يمكن ان يكون الوحدة الكلية ينتزعها العقل من الواحدات
التي في الحس دون ان ينتزع الوهم الوحدة الجزئية منها وح يعقل الاعرفية المذكورة
قطعا ولو سلم انه لا بد من حصول الوحدات اولا فنقول لعل الوهم بعد ادراكه
جزئيات الوحدة المعدة لحصول الوحدة الكلية في العقل لم يلتفت كثيرا الى الوحدة
بخلاف العقل فانه يلتفت ويتوجه اليها كثيرا ويألف بها ويكون الف الوهم
بالكثرة اكثر واما الايراد الثاني فيمكن ايضا دفعه بوجهين احدهما حمل الكلام على
ما حمل عليه المورد في جانب الوحدة وح لا ايراد وثانيهما ان يقال ان في كل كثرة وان
كانت وحدات لكن يجوز ان لا يكون الحس يلتفت الى وحداتها بل الى نفس الكثرة
من حيث هي هي ثم انه يمكن ان يكون المراد ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة
من جهة ذات العقل بذاته والكثرة اعرف عنده ايضا من الوحدة من جهة التخيل
بمعنى ان العقل باعتبار الفه بالحواس يكون الفه بالكثرة وادراكه لها اكثر من الفه

قوله لكنه يمكن ان يكون الوحدة اه اريد يكون الوحدة اعرف
عند الحس مع هذا التقدير

اي الوحدة اعرف عند الحس

اي الوحدة

اي الوحدة

اي ادراك العقل الوحدة الكلية اعرف عنده من ادراك الحس الوحدة الجزئية وح يمكن ان يكون الوحدة اعرف عند العقل

بالوحدة وادراكه لها اذ الحواس في اكثر الامور تدرك الامور الكثيرة واما باعتبار ذاته وعلوم
الفطانة لا الحواس فيسبق لئن يكون الفه بالوحدة وادراكه لها اكثر وبما ذكرنا ظهر انه يمكن
ان يحمل التخييل على معناه المتبادر ولا حاجة الى جعله شاملا للوهم كما قلنا اولا فافهم **قوله** نظرا الى ما
ويشبه ان يكون الوحدة اه يعني كون تصور الوحدة والكثرة بديهيا ظاهر اذ انه تحصيل
من غير اكتساب من خروج لا معنى لكون الكثرة متخيلة اولا اذ الجزئيات ليست
كاسبة ولا مكتسبة مطلقا فلا وجه لتخصيص الكثرة لكون تحصيلها بديهيا وايراده في هذا
المقام وايضا لا معنى لما ذكره من ان تعريف الكثرة بالوحدة تعريف عقلي اذ بعد
ما كان الكثرة متصورة بديهيا لا حاجة لها الى تعريف عقلي ولم يجعل الى ما نسبا
للفظ الذي حتى يحمل عليه وبتسليم ما ذكرنا من وجهه بديهيا او مقابل فلمات به
لتأمل فيه **قوله** ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا لعل الظاهر انه لا يمكن تعريف
الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا على ما ظهر مما ذكره الشيخ في توقفات الكثرة وكانه لم
يوجد توقف كون سوى ما ذكره الشيخ ونحوه مما يقرب منه ويشاركه في ورود الايراد فافهم
قوله فان الكمية يحوج تصورها للنفس اه فيه ان المراد ان كان ان تصور الكمية يحتاج
في الواقع الى تصور الجزء او القسمة او المساواة وكل منها ايضا يحتاج تصورها في الواقع
الى تصور الكمية فلا يمكن اذن تصور الكمية فكيف يوقف العدد بها نفيه بعد قطع النظر
عن منع المقدمتين انه يلزم على هذا ان لا يكون الكمية معلومة لنا اصلا وهو ظاهر الفساد
فان قلت لعل المراد ان معرفتها بالكنه موقوفة على معرفة كنه احدها فيلزم عدم امكان
معرفتها بالكنه واذا لم يكن معلومة بالكنه لا يعد اقدحا في التوقف معرفة كنه العدد بها
على ان تصور الجزء بالوجه يستلزم ان يكون تصور الكل ايضا بالوجه قلت هذا ايضا
تم وايضا كان الكلام في التوقف الحقيقي المطلق سواء كان حدا او رسما
فنفي خصوص الحد به لا وجه له ولئن كان المراد ان الكمية تصورها بديهي وان ما ورد
في توقفهما لو كان توقفا حقيقيا يستلزم الدور كتصور الوجود ونحوه نفيه بعد المنع
ايضا على ما قيل ان المساواة معلومة بداهة ولا حاجة في تصورها الى تصور الاتحاد
في الكمية انه لا يستلزم عدم صحة توقف العدد بما ذكر اذ غاية ما ذكر ان الكمية التي اخذت

في توقف

في توقف العدد بل التصور وهذا كيف يستلزم عدم صحة توقف العدد بها وهو ظ **قوله**
فاذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا والا اشكال في ذلك في عدم الشك شك اذ لم يعتبر في الحال
الجوهرية الا تقوم المحل به فيجوز ان يكون الحال في الموضوع مقوما لمحله فيكون جوهرا او نقول لعلهم
يعتبرون في الحال الجوهري تقويمه لكل ما يحل فيه سواء كان بواسطة او بدونها والحال في الموضوع
حال في الجوهر بواسطة والموضوع تقويمه للموضوع فليس مقوما لذلك الجوهر فلا يكون
جوهرا قيل على تقدير هذا الاعتبار ايضا نقول لعله يكون مقوما لذلك الجوهر ايضا
كما يكون مقوما للموضوع الا ان يدعي البداهة في ان كل ما يكون مستغنيا عن محل شيء
يكون مستغنيا عنه ايضا بالطريق الاولى وهو كما ترى **قوله** بل قول عرضي بالنصب
والاضافة او بالرفع منونا وغير منون بلا اضافة والتوصيف **قوله** فان العرضي
الذي هو احد الخمسة اي الكليات الخمسة وهو العرض العام او العرض المقابل
للازم للماهية والعرض العام على اختلاف تفسير الكليات فيحمل القسم الاولين
فيها اما الماهية والعرض العام او العرض واللازم **قوله** فانا نجوز ذلك عليه
اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط اه يعني ان العرضي وان كان يجوز ان
يكون جوهرا فان ذلك انما يكون اذا اخذ مشتقا مثلا كالابيض فان الابيض اي
ما قام به البياض وهو الجسم جوهر واما اذا اخذ المعنى البسيط منه اي مبدأ الاشتقاق
كالبياض مثلا فلا يكون الا عرضيا البتة وكلامهما هنا في الوحدة التي هي مبدأ الاشتقاق
لا الواحد الذي هو المشتق **قوله** ولا يصح قوامه مفارقا له لا يخفى انه لا يكفي هذا
في الوضعية اذ الجواهر المادية ايضا لا يصح قوامها مفارقة لمحالها بل لا بد من عدم التقويم للمحل وسكت
عنه لكلام منه في آخر الفصل **قوله** فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود اه ان اراد انه لا اقل في
اي من قيام الوحدة بمحالها من ان يكون وجود او موجود فهو مسلم لكن لا يلزم منه مقارنة الوحدة لطبيعة
اخرى او فان اراد وجود ليس الوحدة فذلك الموجود هو الوحدة نفسها ولئن اراد انه لا بد من
الوجود يكون الوحدة مقارنة وصفة له فهو مصادرة اذ هو بعينه ادعاء الاستحالة
القسم الاول وهو ظ الآن يقال كانه ادعى البداهة في استحالة القسم الاول وما ذكره
تعبير عنها بعبارة اوضح فافهم **قوله** ويكون ذلك الجوهر لو لم يعتبر الذات فيه انه يجوز ان يوجد

الشامل
الآخري صح

أن مفارقة الوحدة جوهر وتنتقل الوحدة اليه ولا يلزم ح محذور ذكره الشيخ الآن يقال انا نعلم بداهة ان كل ما هو موجود فله وحدة ثابتة ولا احتياج ثم الى ملاحظة وحدة من خارج والحاصل ان كل ما هو موجود فيتحقق بوحدة هي الوحدة التي يكون موجودة ملحوظة وملحقة بكون زايدة على وجوده اما التي تحتاج لعلها والحق ان اصل الدعوى اظهر من هذا البيانات ولا احتياج الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ قوله وبعد فنقول انه ان كانت الوحدة اه ينبغي حمل الكلام على انه تتمة للدليل الاول ودفع الايراد يتوجه عليه ولئن كان ظاهر قوله وبعد لا يلايمه وحاصل الكلام ان قال ان الوحدة على تقدير مفارقتها لا يجوز ان يكون مجردة عدم الانقسام بل وجودا لا ينقسم وذلك الوجود اما جوهر او عرض وعلى الثاني يكون عرضا في عرض وعلى الاول يكون الجوهر الذي تحلّه موضوعا بالنسبة اليها اذ ليس هي جزءا ولا يصح مفارقتها اذ ح يكون مظنة ان يقال لعل الوحدة على تقدير مفارقتها كانت وجودا لا ينقسم لكن لا ان يكون ذلك الوجود موصوفها ومحلها بل يكون ذلك الوجود داخلا في حقيقتها فدفعه بانه ح يكون حقيقة الوحدة اذا جوهرا لا ينقسم وذلك المعنى لا يوجد في العرض فيلزم ان يكون وحدة الجواهر ووحدة الاعراض متباينين ولئن يكون الاعداد صنفين قوله بل يكون الوحدة وجودا جوهرا لا ينقسم اه ان اراد ان ذلك الوجود الذي لا ينقسم يكون جوهرا او قايما لا في موضوع فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه ويكون وحدتها غير هذا المعنى بل غاية ما يلزم منه ان يكون الوجود الغير المنقسم جوهرا عند المفارقة عرضا في العرض وان اراد ان ذلك الوجود الذي لا ينقسم لابد ان يكون ماهيته جوهرية ويكون باقي الاعراض ماهية اخرى فغير مسلم الا ان يبنى الكلام على ان لا يجوز ان يكون شيء جوهرا في مادة عرضا في اخرى على ما ادعاه سابقا لكن قد علمت ان اثباته مشكل قوله فلننظر هل يمكن ان كان في معنى الوجود اه يمكن ان يكون هذا تتمة لسابقه وان يكون وجها آخر لبطلان كون وحدة الجوهر والعرض معنى وكون الاعداد صنفين والحاصل انه يجوز ان يكون مسابقه دليلا تاما بان يدعى الاستحالة مما لزم من كون الوحدتين والعددين متباينين فهو ضروري وبهذا يكون دليل آخر على استحالته ويجوز ان لا يدعي الضرورة اولا فيه بل انما يستدل بهذا الوجه وبالجملة حاصل الوجه ان وجود

اولاه

الجوهر والعرض اما ان يشترك في الوجود الذي لا ينقسم او لا وعلى الثاني لا يكون في العرض الوحدة بداهة وعلى الاول يكون ذلك الوجود الغير المنقسم اعم من الذي فرضناه مفارقا لان ماهيته جوهرية غير منقسم وهذا ليس كذلك لانه يوجد في الاعراض وهذا الوجود الغير المنقسم الاعم هو المراد بالوحدة وهو لا يجوز ان يكون مفارقا والالكان هو بعينه المعنى الاخص الذي ذكرنا انه عرض فثبت المط قوله قد ثبت ان الوحدة غير داخل في حد جوهر او عرض وارادة بالوحدة الواحد قوله واذا اشرنا الى بسيط واحد منه اه اراد بالبسيط الوحدة ولا يخفى ان ما ذكره منقوض بالصور النوعية مثلا لانها متميزة الذات في الوجود عن التخصص الذي يعارضها ولم يصح ايضا مفارقتها عن المواد فيلزم ان يكون عرضا الا ان يقال ههنا شرط آخر للعرضية وهو ان لا يكون الماخوذ من هذا الامر المتميز الذي لا يصح مفارقته داخلا في حقيقة الانواع المحصلة وفي الصور النوعية ليس الامر كذلك لان الماخوذ من تلك الصور هو الفصول التي دخل في حقيقة الانواع المحصلة كالنامي والناطق ونحوهما بخلاف ما نحن فيه فان الواحد ليس داخلا في حقيقة نوع محصل اصلا هذا ولا يخفى ان ادعاء البداهة في اصل المدعى اي عرضية الوحدة ليس باخفى من ادعاء ان الواحد ليس داخلا في حقيقة شيء من الاشياء وكذا ادعاء ان الجوهر لا يصير صنفا للعرض الذي يحتاج اليه في الدليل فلندع اولا البداهة في اصل المدعى من دون بيان التطويلات قوله ثم ان المحمول الذي هو معنى عام لازم اراد به الواحد قوله مشتق الاسم منه لان قوله فنفصل ان المقادير اعراض فنقل تقدم احوال الكم المتصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية قوله اما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات اراد بالمتصلات الصورة الجسمية والجسم التعليمي والسطح والمراد ان الكميات المتصلة مقادير بهذه الامور الا ان مقادير قائمة بتلك الامور لان الجسم التعليمي مقدار قائم بالصورة الجسمية والسطح مقدار قائم بالجسم التعليمي والخط مقدار قائم بالسطح فعلى هذا المتصلات بعضها جواهر وبعضها اعراض ويمكن ان يراد بالمتصلات الصور الجسمية فقط ويراد بكون الكميات المتصلة مقادير بالقياس اليها اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة وكيفما كان المراد بكون الصورة الجسمية

منفصل هو الثالث منفصل في حد ذاته كان يكون اجزاء الانجزي بل هي اي من شانها
ان تنشق في الجهات الثلث بلا انفصال على ما مر فيما سبق قبيل قد علمت ان للاتصال معنى
الاولى ليس كيف المضاف يتميز احدهما البعد كيف كان وذلك البعد قد يكون جوهرا
وهو اذا كان في ثلث جهات وثانيهما من باب الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي
يمكن ان يفرض فيه اجزاء متلاقية على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للآخر والثاني
انه القابل للانقسامات الغير المتناهية ما تقرر على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات
والمنفصل في مقابله بكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به
المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى الاول انتهى وانت خبير بان
كون الصورة الجسمية بعدا عرضيا في ثلث جهات فيا بها لا معنى له اصلا ثم لو لم نقل
احد بتغايرهما وقيل بانه ليس في الوجود الا الصورة الجسمية لا يمكن القول بانها هو تعبير
الا ان يحمل البعد الجوهري على ما ذكرنا من انها من شانها ان تقبل الامتداد في الجهات
الثلث بلا انفصال لكن كلماته السابقة تابى عن هذا الحمل وينادي بانه مراده
منه ما هو الظاهر قوله اما الجسم الذي هو الكم لهذا المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
على ما عرفت في عدة مواضع منها الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من الجملة
الاولى في المنطق ومنها الفصل الثاني من المقالة الثانية في هذا الكتاب اذ قد ذكر فيهما
ان الجسم يختلف اشكاله ويزيد وينقص بالتخلخل والتكاثف مع بقاء جسميته بعينه وزوال
او عن بعض ما هو صورته الجسمية التي لا تختلف بها الاجسام في المساواة والصغر والكبر
وما يزول هو الجسم التعليمي الذي هو مقدار الصورة الجسمية وتختلف بها الاجسام
في الامور المذكورة وانت خبير بان ما ذكره كما يثبت المغايرة بينهما كذلك يثبت
عرضية المقدار ايضا كما اشار اليه بقوله وهذا المقدار عرض بان انه في مادة وانه يزيد
وينقص والجوهر باق لانه عرض لا محالة ثم يمكن الايراد عليه بنظير ما ذكرنا انفا بان زوال
المقادير وتبدلها مع الصورة الجسمية الباقية بعينها لا يدل على عرضيتها كما لا يدل
توارد الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة الباقية بعينها على ما هو زعمهم على عرضيتها
الا انه يدعي البداهة في ان المقدار ليس مقوما للصورة بخلاف الصورة فان الدليل
قد دل على تقويمها للهيولى هذا وقد قيل في هذا المقام اعلم ان اثبات عرضية المقدار
يتوقف على امور ثلثة احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها

جوهريا في ثلث جهات والجسم التعليمي هو اه

انه او

انه او مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة وثالثها انه يتوارد اعداده على جسم واحد
مع بقائه بشخصه وربما استدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بوجوه الاولى
الاول ما ترسانها وهو ان الجسم الواحد كالشمعة تتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة
بحالها ولا اشتباه في ان الباقي غير المتبدل الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية
ومختلفة في المقادير وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا المنهج لا يصلح لاثبات تفاوت
المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية
كذلك مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في المخصوصيات والاقسام
فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة
على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدار يوجب
ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل مقدارها تبعا في المقدار عرضا والمخصوص
عرضا لكن ذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار الذي هو احد الثلثة
شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي
وسيعلم وجه الخلل الوجه الثالث ان الاجسام حتى ان يكون بعضها متقدرا للبعض عادا له
وبعضها متقدرا معدودا بالآخر فالمقدر العاد في اكثر الامر يخالف المتقدر المعدود
قلت المقدرية والعادية نفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والا مراد
المذكور يتوجه عليه ان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا
انما ذلك يجري في المخصوصيات كما سنبين لك عن قريب الوجه الرابع ان الجسم
الواحد قد يزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته ويرد فيضعف حجمه
من غير انفصال شيء منه او زوال خلاء كان في ذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين
فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرناه في تحقيق الحركة
الكمية من ان المعتبر في بقاء كل حقيقة جسمية تركيبية من الجسم الذي هو جزء مادي والطبيعة
التي هي جزء صوري بقاء جزئه الصوري بعينه وبقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على
وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب وبقائه انما هو بكون جزئه الصوري
باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزءه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب

ان نفتو

يكون مطلق ه

يسمى ه

باقيا بالوحدة بعينه والجنس او المادة في كل شيء امر مبهم الوجود بازاء جنس الذي طبيعة ناقصة مبهمة
ووحدته وحدة ضعيفة فاذن يتبدل حقيقة المركبات الكاملة المتصلة لا يتوجه في بقائها لكنها
الا ان الاول انما يتبدل حقيقة ونسبة بحصول الاجناس البعيدة والقريبة مع بقاء التشخص
الكمالاته يتبدل حقيقة الشمعة مع بقائها بشخصها ولئن سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية وكذا
تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدلان على عرضيته ما لم يكن الا اذا كان المتشكل
او التخلخل والتكاثف جسما لمجرد اعم صورة اخرى حافظ للوحدة العددية بايراد الامثال
انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه بعد اثبات ان لمعنى المقدار عين معنى الجسم وانه لا يصح مفارقته عنه يثبت
عرضيته ولا حاجة الى الامر الثالث الذي ذكره اذ عرضيته هو الوضع الذي ذكروه من انه الموجود في شيء لا
كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه ولو قيل انه جزء المجموع فهو جار في جميع الاعراض فلو اعتبر ذلك لكان
جميع الاعراض عن عرض الا ان يقال مرادهم ان الوضع لا بد ان لا يكون جزء حقيقة محصلة
والمجموع المركب من الوضع ومحله ليس حقيقة محصلة وح لا بد من الامر الثالث ليدل على انه ليس جزء
حقيقة محصلة ويرد ان زواله مع بقاء الامر بعينه لا يدل على عدم كونه جزء حقيقة محصلة كما في الصورة
الجسمية والهيولى والصور النوعية البسيطة والتركيبية والتشخص الاجسام وبالجملة لا بد
في الوضع من عدم كونه مقوما للمحل وعدم كونه محصلا للحقيقة نوعية على ما قرروه وتوارد شيء
على شيء مع بقاء ذلك الشيء بعينه لا يدل على شيء من الامرين اما الاول فكما في الصورة الجسمية
والهيولى والجسم المطلق والصور النوعية البسيطة واما الثاني فكما في الاجسام والصور
النوعية التركيبية فلا بد في اثبات الوضع اما الاستدلال على عدم الامرين المذكورين
او ادعاء البداهة فيهما ولا ينفع اثبات التوارد المذكور واما ثانيا
فلانه قد ذكر اولا ان هذه الوجوه الاربعة لاثبات المغايرة بين الجسم التعليمي
والصورة الجسمية ولا شك ان الوجه الاول والرابع يدلان على المغايرة
اذ حاصلهما ان الصورة الجسمية باقية بشخصها في صورة تبدل الاشكال
والتخلخل والتكاثف ومقدارها باقيا بشخصه فيثبت المغايرة بينهما ولا شك
لان هذا بعد تسليم المقدمتين دال على المطلوب قطعا واما ثالثا فلانه ما ذكره
اصلا اذ لو سلم انه يصح بقاؤه الشخص بعينه باعتبار تغاير جزءه الصوري

ولان

ولئن يسبق جزءه المادي بعينه فلا يؤثر فيما نحن فيه قطعا وهو ظ واما ثالثا فلانه خلط
في قوله فيتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بشخصها ولئن سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية
لان المقصود من هذه الوجوه على ما قرر اولا اثبات المغايرة بين المقدار والصورة التي هي
احدى مقدمات الوضعية كما ذكره فلا وجه للقول بانه لا يدل على الوضعية واما رابعا
فلانا سلمنا ان هذين الوجهين لاثبات الوضعية وحاصل الايراد ان تبدل الجسمية
التعليمية مع بقاء الجسم بعينه لا يدل على عرضيتها اذ يجوز ان يكون جزءا ماديا للجسم وتبدل
الجزء المادي لا يقدح في بقاء الشخص مع بقاء الجزء الصوري بعينه وهو على تقدير صحته يتجه
في مقابل الاستدلال لكن فيه ح ان قوله الا اذا كان المتشكل اه مما لا مدخل له في المقام اذ يكفي
في الايراد بقاء الصورة الجسمية بعينها ولا حاجة الى صورة اخرى حافظة للوحدة العددية
بايراد الامثال وهو ظ ثم ان هذا القائل قال بعد ما نقلنا عنه ملخص اعلم ان المنهج القويم
في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقع تحت مقولة الجوهر وبين
الجسم الذي هو من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل تحت شيء من
حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون محصلات احدهما ومقوماته ومكملاته هي بعينها
محصلات الاخر ومقوماته ومكملاته وكذا يلزم ان يكون مقابلات احدهما مقابلات
الاخر واذا تقررت هذه المقدمة فنقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل
لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى الضمائم الفصلية والكمالات
الذاتية مثل الصور الفلكية او العنصرية وبعد الضمائم مثل الصور التي للبسائط وقد
قد يحتاج في استكمالاته الاخرى الى صور اخرى هي مبادي لفصول ذاتية اخرى كالمنمية
ثم الحس ثم المنطقة حتى يصل الى كمال لا مزيد عليه كمال له فهذه كمالات مترادفة
وفصول مترتبة للجوهر المتصل بما هو جوهر متصل واما المقدار المطلق
الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كالخط فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته
فلا جرم يكون الخط محصلاته بامور هي الفصائل من باب الكم المنفصل اولا بكونه
حسيا تعليميا او سطحيا او خطيا فان هذه الثلاثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل
الانقسام الوهمي الى غير النهاية من حيث هو كذلك لا من حيث له اجزاء متشاركة

الحدود وكذلك اذا حصل كل من هذه الثلثة تحصيلا آخر يجب ان يكون مما هو من باب المعاني التي
تلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس
في السطح وكالكرية والتكعيب والاسطوانية في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والمقدار
شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الآخر وفصوله
ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغاير للآخر واذا ثبت المغايرة
فثبت ان احدهما وهو المقدار عرض للآخر بمعنى عارض الماهية ولم يظهر بعد انه عارض
للوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الآخر وهو المطلوب للشيخ ولاجل هذا قال وهذا المقدار
قد يفارق او زيادة اه انتهى كلامه وانت خبير بان ادعاء ان مقومات الصورة الجسمية
غير مقومات الجسم التعليمي من شيمة اهل الدعوى اذ من يقول بان في الخارج ليس الا الصورة
الجسمية يقول انها هي الامتداد الجوهري المكاني في الجهات الثلث وليس لها امتداد
آخر زايد على ذاتها وهذا الامتداد الجوهري يلزم عند الانتهاء امتداد عرضي مكاني
في الجهتين وليس هذا من مقولة الامتداد الاول ولا يسلم ادعاء انهما من مقولة واحدة
وح نقول ان مقومات الامتداد الاول ومكملاته هي الصور النوعية البسيطة
والتركيبية والاشكال ونحوها ليست من مقوماته بل من لواحقه وعوارضه والامتداد
العرضي الذي هو السطح والخط لعل الاستقامة والانحناء والاشكال مقومات ومتممات
له وعلى هذا لا يتم ما ذكره القايل اصلا ولا يخفى ان هذا ليس مما يحكم العقل بادى الراي
تسليما على راي هذا القايل فان الصورة الجسمية بعد جوهري بل على هذا الراي لا بد من
القول بما ذكرنا اذ لا معنى لحصول الامتدادين للجسم جوهري وعرضي كما يشهد به الفطرة
السليمة نعم لا على هذا الراي كانه يمكن ادعاء الظهور في ان الامتداد او ورا الممتد
وان الامتداد الجسمي والسطحي والخطي من مقولة واحدة فتدبر **قوله** وهذا المقدار
قد يفارقه في مادته بان يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لانه قد ظهر مما مر ان مقومات
الجسم التعليمي للصورة الجسمية وكونه فيهما ثبت بتبدل الاشكال وتواردها على الجسم مع بقاء
الصورة الجسمية بعينها وكذا بالتخلخل والتكاثف بل هو اقوى في اثبات المطلوب من الاول
كما لا يخفى واما عرضيته ففيه اشكال على ما اشرنا اليه غير مرة وكانه لا يبعد دعوى الظهور

ان

فان ليس من مقومات وجود المحل لان محصلات النوعية وح نظهر عرضيته **قوله** لان هذا المقدار
لا يفارق المادة الا بالتوهم لا يخفى ان ما ذكره في اثبات الهيولى على تقدير تمامه يدل على ان
هذا المقدار لا يفارق المادة **قوله** ولا يفارق الصورة التي للمادة لانه مقدار
اي المتصل اه انت خبير بان بعد اثبات المغايرة بين الصورة والمقدار وان الاول
هو الممتد والثاني هو الامتداد لا خفاء في ان الثاني لا يفارق الاول ويستلزمه في الوجود
الخارجي **قوله** وهذا المقدار هو كم المتصل اه اي هو الامر الذي يكون المساحة سواء
كانت متناهية او غير متناهية باعتباره **قوله** وهذا المخالف لكون ان بحيث
يقبل فرض الابعاد المذكورة اي الصورة الجسمية هي الامر الذي يقبل فرض الابعاد وليس
في ذاته الامتداد وقبول المساحة كما يظهر من التخلخل والتكاثف وظ ان هذا مخالف
للامتداد الذي يقبل المساحة لذاته **قوله** فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه
يتسع يكبر اه مراده ان الامر الذي يقبل فرض الابعاد لا يختلف جسم وجسم بالصغر والكبر
ولا يتوافقان بالمساواة باعتباره بخلاف الامتداد الذي يقبل المساحة بذاته فانه يختلف
الاجسام بالصغر والكبر ويتفقا بالمساواة باعتباره وهذا مما لا شك فيه وبما قررنا
اندفع ما عسى ان يورد عليه ان الاجسام كما لا تختلف في مطلق قبول فرض الابعاد كذلك
لا تختلف في مطلق قبول المساحة وكما تختلف في خصوصيات قبول المساحة
فكذلك تختلف في خصوصيات قبول الابعاد والحاصل ان مطلق الجسمية مما يصح
ان يدعى ان الاجسام لا تختلف بحسبه واما خصوصياتها فلا ولا شك ان قبول المساحة
ايضا كذلك اذ لا اختلاف بين الاجسام بحسبه وانما الاختلاف بينها بحسب خصوصياته
وهو ظ ويحصل الدفع على ما ذكرنا اذ ليس مراد الشيخ انه لا اختلاف بين الاجسام في
الجسمية مطلقا وانما الاختلاف بينها بحسب المساحة بل مراده ان الاختلاف
الخاص الذي هو الصغر والكبر ليس باعتبار الامر الممتد الذي هو قابل لفرض الابعاد
سواء اخذ مطلقا او خاصا بل انما هو بحسب الامر الذي هو الامتداد القابل
للمساحة بذاته ولئن كان بعد اعتبار الخصوصية وح لا يتجه ما ذكر اصلا هذا ولا يخفى
ان كلام الشيخ هذا يمكن ان يكون دليلا عليحدة على المغايرة بين الصورة الجسمية

ل بالتوهم

والجسم التعليمي ولئن لا يكون دليلا عليها بل يعد ما اثبت المغايرة بتبدل الاشكال والتخلخل
والتكاثف تشير قوي بان الصورة هي الامر الذي ليس في ذاته مماثلا للمساواة ولا تكون
الاختلاف في الاجسام بالصغر والكبر والاتفاق فيهما والمساواة الجسمية والجسم
التعليمي هو الذي يكون كذلك فافهم **قوله** وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة
في الوهم البتة ظاهره ان الصورة الجسمية لازمة للمقدار في الوهم وانت خبير بان
هذا الادعاء مشكل جدا سيما اذا كان المراد بالوهم ما هو اعم من العقل ايضا
اذ لا دليل ولا بداهة تحكم بان المقدار لا يمكن ان يوجد في العقل بل الحس ايضا بدون
الصورة نعم لو فرضنا انه في الخارج مسلم كما اشرنا اليه ثم لو حمل الكلام على العكس
ولئن كان خلاف الظاهر يحمل على ان المقدار لازم للصورة الجسمية في الوهم فح
لئن اريد بالوهم معناه الظاهر فالحكم كانه هو الظاهر ولئن اريد به ما يشمل العقل
ايضا فلا يخلو من خفاء كما لا يخفى **قوله** لكن هي والصورة تفارقان المادة
في الوهم اي لا يلزمهما المادة في الوجود الذهني وهذا الحكم ظ لا خفاء فيه ثم ان القائل
المذكور بعد ما نقلنا عنه قال في شرح كلام الشيخ وهذا المقدار قد بان لي ههنا
ما هو عبارة قد علمت ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير
لا يوجب عرضيتها الا اذا اثبت مغايرتها اياها في الوجود ولئن التعليميات
لا توجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام
لغيره والقيام بنفسه اما بيان المغايرة بينهما في الوجود فلان المقدار يزيد
وينقص والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا توجد مفارقة عن هذه المواد فسيجيء
اثباته في ثالث سادسة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية
فلغو ما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع الغلط حيث المقدم والذي ثبت
عندنا ان المقدار والتعليميات ليست داخلة في مقولة الجوهر وانما هي
عوارض المهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة
عن المادة الا بالتوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن لا بالوجود ولا
بالوهم ايضا لان المتقدر بالذات ليس هو المادة بل المتصل الذي

بمعنى

بمعنى القابل للابعاد فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى
فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل
الممسوح لما امكن تبدل المقدار على شيء ثابت اصلا فليس ولا يكون المقدار الا عبارة عن كون
المتصل بحيث يمسح المقدر بكذا كالذراع مرة او مرات اذ لا معنى المسح والتقدير الا توهم
ان يفرض عن شيء فرضا عقليا فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدار الاشياء وهذا
المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض
الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى كمي لا كيفية له في نفسه ولا كلية
بحسب جسميا ولا جزئية ولا كلية مقدار بمعنى من جهة شيء واحد فالجبل والخردلة في كونهما
جسمين قابلين للابعاد في رتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مقتضيات
عروض المقدار لكن اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى او
كالنقط لما امكن عروض المقدار له اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لانه يكون
موضوعا له بحيث يكون له رتبة من الوجود متعينا كالبنية قبل المقدار قبلية بالزمان
او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو
محصل لوجود الهيولى ومقوم لمهية الجسم الجوهري ومهيئ للمادة لان تقبل بالفعل او تختلف
فيه حجم وحجم وتصير بحيث يمسح بكذا او بكذا مرات كذا او انه لا ينتهي ولا يتعدد مسحه بكذا او بهذا
الا وهو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات وكمية بالمقارنة بالمسح كالهيولى
والاعراض ونسبة الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في
الوهم لكن هو والصورة تفارقان المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا
ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل
الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني مشخصا لما بينا ان شخص ذلك الجسم
لا بد فيه من صورة حافظة مشخصة معينة له بالعدد ولو بموارد البدل لما هو بازاء
الجنس من افراده لاتحاد الجنس بالفصل فوحدة الفصل وتشخصه تحصلان الجنس
مع كونه واحدا بالابهام من حيث مهيته واعتبار نفسه واحدا بالعدد والتمام
لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح

في وحدة النوع لمغايرة لوحدة الفصل انتهى كلامه وههنا ابحاث احدها انه لو ثبت لمن
العقليات لا توجد مجردة عن المواد لا حاجة الى اثبات لمن تعين واحدها الاختلاف بالقيام بنفسه والقيام
بنفسه وهو ظ وانما الحاجة اليه اذا ثبت لمن المقدار الذي في المادة عرض ولم يثبت انه لا يمكن
لمن يكون مجردا عن المادة وثانيها لمن المقدار اذا لم يكن داخلا في مقولة الجوهر وكان من عوارض
المهية للجواهر الطبيعية فالمراد بكونه من العوارض اما الخارج المحمول او القائم فان كان الاول
فعينا ولا انه لمن يحمل على الجواهر الطبيعية وهو ظ وثانيا انه اما من قبيل الفصل او غيره فان كان
الاول فيلزم لمن يكون جوهرا اذ فصل الجوهر جوهر ولمن كان الثاني فالظ لمن يكون له مبدأ
غير محمول وهو يكون عرضا وهو المراد ههنا فلم يتحقق مخالفة لما مع الشيخ في المآل كما هو ظ
المقال وثالثها لمن قوله واما تجريده عن الصورة اه ظاهر بل صريح في لمن المراد انه لا يمكن
لمن يتوهم المقدار بدون الصورة وح ظ لمن كون المقدر بالذات ليس هو المادة بل المتصل
الذي يعني القابل للابعاد لا يدل على لمن المقدار لا يمكن لمن يتوهم بدون الصورة بل لو دل لدل
على العكس كما لا يخفى ورابعها لمن الصورة الجسمية اذا كانت في نفسها متصلة
قابلة للابعاد سواء قلنا انها نفس الاتصال الجوهري او لمن كل صورة قائمة بان منها
اتصال خاص لا يصح ان التخلخل والتكاثف وهو ظ بل لا يمتنع العقل التخلخل والتكاثف
لمن يقال لمن الصورة الجسمية ليس في ذاتها امتداد واتصال لا لمن يكون في نفسه منفصلا متجزيا بل امتداد واتصال بالمقدار صح
كما يقول المتكلمون بل انه في نفسه لا متصل ولا منفصل ولمن كان يلزم اشتراكها لمن يكون
لها اتصال ما لكن لا يجب بلزم كل كف منه اتصال وامتداد خاص بل يجوز لمن يكون
تخصيصه امتدادات متعددة او مدونة لا يستقيم ان التخلخل والتكاثف كما لا يخفى على من له
ادنى فطرة وخامسها لمن صحة عروض المقدار للشيء لا يلزم انه يتوقف على كون ذلك
الشيء اتصالا او متصلا في نفسه على ما ادعاه وهو ظ والفرق الذي ذكره بين كون
وجود الشيء الذي لا يكون كذلك متقوما بالمقدار وبين كونه معروضا له بحيث يكون
له مرتبة من الوجود متعينا قبل المقدار مما لا يعبأ به اصلا ولا يشهد له بداهة اصلاح
او برهان وسادسها انه لا فرق بين المقدار والصورة على ما هو زعمه في
الصورة في هذا المعنى بالضرورة الوجدانية فاذا لم يصح عروض المقدار

لمن الهيولى لا يصح عروض الصورة له ايضا والتوقف تحكم هذا ثم قوله ونسبته الى الجسم الواحد
الى آخره الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في الوهم صريح في لزوم المقدار للجسم في الوهم لا العكس
كما هو ظاهر سابقه وقوله كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ظاهره انه حمل كلام الشيخ
على لزوم المقدار للصورة في الوهم والظ لمن مراده العكس كما لا يخفى وسابعها
لمن قوله ويلزم عليه ظاهره انه يلزم على الشيخ وانت خبير بانه لو حمل كلام الشيخ
على عكس ما حمله وهو الظ فلا خفاء في عدم توجه هذا الالزام عليه ولو حمل على ما ذكره
ايضا لكان الالزام عليه مشكلا اذ يجوز لمن يكون الصورة بحيث يلزمها المقدار
في الخارج والذهن ومع ذلك يجوز تبدل المقادير عليها وهو ظ نعم لو كان الصورة
الجسمية كما زعمه هذا القائل في كونه امتدادا جوهريا لكان الامر كما ذكره لكن الظ لمن
الشيخ لم يرض بهذا وثامنها لمن كون صورة اخرى في الجسم حافظة لشخصه
متعينة له بالوجود مما لم يقل به احد فالقول به جزاف وتاسعها لمن هذه الصورة
لمن كانت من قبيل الصورة الجسمية فهي ايضا مما يزول بزوال الاشكال
والمقادير فلا فائدة في القول بها ولمن لم يكن من قبيل الصورة الجسمية
بل من قبيل الهيولى فلحوق المقدار والصورة لهما مما لا يصح على ما هو زعمه بل لا بد
من صورة اخرى من قبيل الصورة الجسمية حتى يصح وح ننقل الكلام اليها ويتسلسل
فتدبر قوله اعني لعدمين فقط لا ثلثة ابعاد على ما هو شان الجسم الطبيعي والصورة
الجسمية قوله والصنا انه لعدد وتحقيقه لا يخفى انه بعينه معنى كونه مقدارا
وقد ذكره نفس الكلام تكرار لكن الشيخ لا يبالي بامثال ذلك قوله فنقول
اما قبوله لفرض بعدين فانما له ذلك لانه نهاية الجسم آه اعلم لمن الشيخ في الطبيعيات الاساس
في بحث الكم بعد ما حقق لمن الصورة الجسمية القابلة لفرض الابعاد الثلثة
وانه لا تختلف بحسبها جسم وجسم والجسم التعليمي هو الذي يقدر ويمسح ويكون الاختلاف
بين الاجسام بحسبه ولمن الصورة بمنزلة صورة الجسم التعليمي وهو جوهر والجسم
التعليمي عرض قائم بها ومن مقولة الكم قال وان السطح ايضا له صورة غير الكمية
التي فيه وتلك الصورة هي انه بحيث يصح لمن يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة

ودذلك لا احل انه نهاية شي ما يتجه في ذلك الان فرض ثلثة ابعاد وكذلك يكون الصورة
لثبت بحزه عن الوضع وعن الحاجة الى الموضوع واما كمية فنظير كمية الجسم وهي كمية ثابتة
فيه لا تتبدل لا كان الجسم ثم في هذا الموضع مباحث عميقة سيتلى عليك في اللواحق وليس
اذا كانت للسطح صورة تلزمها وتقومها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فما قلنا
لكل صورة لنوع من الانواع تلزمه عرض انه جوهر بل ذلك في صورة الجسم وحده فيكون
الجسمية التي من باب الكمية تلزم الجسمية التي هي الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التحدد
ويكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن
كان المجرد جسما تعليميا انتهى كلامه وانت خبير بان الظ في هذا الكلام انه كما ان الصورة
الجسمية او قابل لفرض الابعاد الثلثة وليس ذلك الامر هو الكمية بل الكمية او الكم
وهو الذي يتقدر ويمسح ويكون عرضا قائما بالامر المذكور والامر المذكور جوهر
كذلك نهاية الصورة الجسمية او قابل لفرض البعدين ضرورة ان نهاية
القابل لفرض الابعاد الثلثة لا بد ان يكون قابلا لفرض البعدين وليس ذلك
الامر هو الكمية بل الكم الذي يتقدر ويمسح في جهتين عرض قائم به كما ان القابل
لفرض الابعاد ليس هو الكم بل الكم الذي يتقدر ويمسح في الجهات الثلث عرض
قائم به لكن الفرق بينهما ان القابل للابعاد جوهر والمتقدر في الجهات الثلث
عرض قائم به والقابل للبعدين عرض والمتقدر في الجهتين عرض آخر قائم به وهذا
الكلام وان كان لا يخلو عن وجه صحة بحسب بادي الراي لكنه يشكل من حيث
ان هذا الامر الذي هو نهاية الصورة الجسمية وعرض ليس من مقولة الكم من
اي مقولة من مقولات العرض التسعة اذ الظ انه ليس من مقولة الكيف
ولا من ساير المقولات الاخر ولو جعل نفس النهاية فهي امر عدمي فلا تكون
عرضا ولو قلنا ان الامور العدمية ايضا اعراض باصطلاح الشيخ والمتقدمين
فظ ان هذا الامر العدمي لا يصح انه قابل لفرض البعدين وان السطح الذي هو الكم العرض
قائم به ولو جعل من قبيل الاضافة من حيث ان النهاية نهاية لشيء ذي نهاية
فاما ان يجعل مضافا حقيقيا فحاله ايضا مثل حال النهاية وقد عرفت حالها

او جعل ... فحينئذ نعرض

واما ان

واما ان يجعل مضافا مشهوريا فننقل الكلام الى الامر الذي يعرضه الاضافة الحقيقية وانه
من اي مقولة وظ انه ليس جوهرا وقد قال انه ليس بكم ولا يصح ان يكون شيئا آخر من المقولات
كالكيف ولعله لا محيص عن ذلك الا بالتزام ان النهاية يمكن قبوله لفرض البعدين ويصح
قيام السطح الكم به وهو كما ترى هذا واما كلامه في هذا المقام فظاهره ايضا انه جعل
القابل لفرض البعدين نهاية للصورة الجسمية ومع ذلك حكم عليه بانه ليس مقدارا
بل من هذه الجهة مضاف والظاهر ايضا ليس من مقولة المضاف الحقيقي حتى لا يصدق
على الكون من مقولة اخرى بل من المضاف المشهوري الذي يمكن صدقه على ما هو
من مقولة اخرى وهو ههنا صادق على ما هو مقدار ومن مقولة الكم وانت خبير
بان حكمه بانه ليس مقدارا بل مضافا ثم حكمه بانه مضاف مشهوري يعرض للمقدار
انما يصح اذا قيل ان الامر القابل لفرض المقدار وهو انما يعرضه انه نهاية للصورة الجسمية بعدين هو جسم
الجسمية واذا اخذ مع هذا العارض يكون مضافا مشهوريا يكون معروضه المقدار
كما ان الاب مضاف مشهوري معروضه الجوهر ولا يخفى انه اذا جعل القابل
لفرض البعدين هو المقدار فهو ليس نهاية للصورة الجسمية بل يكون نهاية للجسم التعليمي ولو حمل
كلامه على ان السطح الذي هو نهاية الجسم التعليمي هو في نفسه مقدار ويعرضه الاضافة
من حيث انه نهاية للجسم التعليمي مع انه لا يناسب ما سبق منه في الطبيعيات كما سيأتي
كلماته ههنا ايضا اذ الظ من سياق كلامه ان مراده من قبول فرض البعدين هو القبول
الذي في الصورة الجسمية للابعاد وهو يزعم ليس مما يختلف به جسم جسما وانما المخالفة بين
الاجسام باعتبار التقدر والمسح وعلى هذا يكون هذا القبول من قبيل قبول الجسم
التعليمي الذي به تختلف الاجسام على رايه وبالجملة كلماته في هذين الموضعين في غاية
الاضطراب ولا يعلم ان مقصوده ماذا والذي يظهر عند التامل ان الصورة
الجسمية او جوهر يقبل الامتداد والانفصال في الجهات الثلث وامتداده وانفصاله
في الجهات الثلث عرض قائم به وذلك الامر الجوهري يعرضه الانتهاء باعتبار عروض
هذا الامتداد وهذا الانتهاء امر عدمي واذا اخذ مضافا اليه يصير من قبيل الاضافة
وليس ههنا امر وجودي وراء ذلك يعرضه الاضافة ويكون مع عروض الاضافة

من قبيل الاضافات المشهورة وذلك العرض اعني عروضه الانتهاء لذاته كما هنا ان به الانتهاء
موجود وهو السطح على ان يجعل الاطراف موجودة وهذا السطح او مقدار كالجسم
التعليمي وباعتبار عروض الانتهاء له يصير مضافا مشهورا يكون اضافته الى الجسم
التعليمي هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وقد قيل بعينه في شرح كلام الشيخ والصفا
للسطح اه ما نهايه عبارته لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال
شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما امتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض
وابتدء بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود ولان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون
تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في
الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انهما بعدان باحد المعنيين من الاتصال ماخوذ في حد
الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت
في حد الجسم الجوهري وقوله فقد يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال
الذي هو نفس البعد من دون كمية وتقدير وطول اضافي او قصر وثانيهما الفرق بين
البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وما الماخوذان لجواز ان يكون معهما بعد ثالث
مقاطع لهما او لا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل
لفرض بعدين بلا آخر هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق
مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين مذكورين بشرط ثالث هو الجسم
وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات
لكونه مقدارا او نهاية ومضافا لانه على النهاية والاضافة فظاهر لانه من وجودي
والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة واما على كونه مقدارا فلان نسبته اليه
كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدأ والاصل في المقدارية
فكونه مقدارا لانه بعد قابل للمساحة من القدر والعظم والصغر والمشارك و
المباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار يعرض له ابعاد مختلفة بحسب
اشكال معينة فينبغي ان يتأمل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منها في اي مرتبة
حصل ولان ايضا كالمقوم وايضا كالعارض اما قوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك
له لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات الثلث ومن تلك الامر اذا انتهى

وانقطع

وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شأن ما هو نهاية من حيث انها نهاية
لمثله لا انها نهاية مطلقة ولان من كان شأنه ان ينبسط في جهتين ولن يقبل فرض بعدين وقد علمت
ان الاول هذا المعنى ليس بمعنى المقدار ولئن لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس
بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضافات
وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشيء احد امور ثلثة متحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي
هو المقولة نفسها ولا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف
الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون كل شيء من الاشياء حتى الواجب وحتى نفسها
اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي هو مركب منهما جميعا
وهو كالفرق بين الكل كمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه
مقدارا اعني من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح
في قبول التقدير والمساحة والانقسام الوهمي وغير ذلك وليس من السطوح في
المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعهما ولا الموافقة
التي بازائها تتبع المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة
والمساواة على ما علمت انتهى كلامه وفيه ما عرفته من ان حمل البعد على غير المقدار
والقول بان الاجسام لا تختلف في الصغر والكبر به ويختلف فيهما بحسب المقدار مما لا يقبله
الطبع السليم وايضا نقول على تقدير صحته كان هذا الامر غير معنى النهاية وغير الاضافة
وهو ظاهر بل ارى به يتبين الطبيعي فلا معنى اذن لقول الشيخ ان السطح من هذه الحيثية ليس
مقدارا بل اضافة وايضا لا معنى لقول هذا القائل ان معروض هذه الاضافة احد امور
ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار اما اولا فلان الاضافة
هي النهاية فلا معنى لجعل معروضها انتهاء ولو جعل الاضافة هي الامر القابل للبعدين
على ما هو نوع تقدير صحته كيف يجعل جعل معروضه الانتهاء والبعد والمقدار اما الانتهاء
فظاهر انه اوحدي ولا يصح ان يكون معروضا لذلك الامر واما البعد فلانه عينه فكيف يجعل
معروضا له واما المقدار فكل منهما من مقولة اخرى والمقولات متباينة كما هو الظاهر

فلان الظاهر ان المقدار يعرض ذلك الامر كما يظهر
بما نقلنا من [illegible] لا العكس واما ثانيا
فلان جعل الانتهاء والبعد والمقدار امرا
متحدا بالذات متغايرا بالاعتبار مما لا معنى
له كيف والانتهاء والمقدار [illegible] صح

وبرتلهم الفضاء والبعد الخلا على ما زعم ليس من مقولة المقدار ولا يصح حمل احدهما على الآخر
والمفروض صحته فظاهر ان الشيخ لم يذهب الى ذلك وهو ظاهر لما يعرض من شرح كلامه على هذا النحو
وبالجملة هذا القايل ازداد تشويشا واضطرابا على ما فعله الشيخ فانهم **قوله**
لكنه في الجهتين جميعا عرض اه قيل لا شبهة في ان السطح باي معنى اخذ من المعاني الثلثة هو من
عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فظاهر لان وجود النهاية وجود او عدمي
ووجود الحجم او المحصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للتناهي فيكون
عرضا في بابه واما كونه قابلا للعرض بعدين او كونه مقدارا سطحيا فلجواز تبدله على الجسم
الواحد الشخصي مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون الحال ساريا في المحل مطابقا له في ذاته
لذاته ولا ان يكون بازائه من المحل شئ يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكر هناك
من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قايم بالجسم كالمخروط وغيره
لمحلها ان كان جوهرا غير منقسم ثبت الجزء وان كان عرضا ننقل الكلام الى محله
ولزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما يلزم اما انقسام النقطة لو كان في كل جزء من
المنقسم جزء منها وهو ممتنع واما كون عرض واحد قايما باكثر من موضوع واحد وهو ايضا
محال وتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه
له من حيث ذاته المنقسمة بالنوع او بالقبل فلا محالة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد
والحلاوة والطعم وغير ذلك واما ان لا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية اخرى كالنهاية
والابوة والحيوانية وغير ذلك من الامور التي لا كمية ولا قسمة لها فلا يلزم من انقسام
المحل بوجه انقسام الحال فانه ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من
جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا تقرر هذا
فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير المنقسم من الجسم بل محله شيء قابل للانقسام
ولكن عروضها له ليس من حيث انقسامه بل من جهة تناهيه في امتداد الخط انتهى
كلامه وفيه اما اولا فلما قاله لما نقلنا عنه آنفا من كون الانتهاء والبعد والمقدار
متحد بالذات اذ مراده بالاتحاد بالذات الاتحاد في الوجود وههنا نقول
ان وجود النهاية وجود او عدمي ووجود الجسم وجود او محصل جوهري فيكونان
متغايرين في الوجود لا يقال لعل حكمه ههنا بالمغايرة باعتبار كون وجود الجسم

وجود

وجود او جوهري اذ ظاهر ان الجوهرية لا مدخل له لانه اذا جاز ان يكون وجود الامر العدمي والامر
المحصل واحدا فلا فرق اصلا بين المحصل الجوهري والمحصل العرضي والقول بالفرق تحكم الا ان
يقال ان ما ذكره ههنا من قبل الشيخ وما ذكره سابقا انما هو على رايه فلعله يجوز الاتحاد في الوجود
بين الامر العدمي والامر المحصل جوهرا كان او عرضا وزعم ان الشيخ لم يجوز ذلك واما ثانيا
فلان القايل لعرض البعدين بالمعنى الذي ذكره وجعله مغايرا للقابل للقسمة ومخالفا للمقدار
لانم انه متبدل على الجسم الواحد الشخصي مع بقائه بحاله بل الظاهر ان حاله حال الصورة الجسمية
فكلما كانت الصورة الجسمية باقية بنفسها كان هذا الامر ايضا باقيا بعينه وعند زوال
الصورة الجسمية ظاهر ان الجسم الشخصي لا يكون باقيا بعينه وهذا لا يخفى لكن هذا الكلام من الشيخ
ظاهر في انه لم يجعل قبول البعدين معنى آخر غير النهاية لانه استدل على كون الاول عرضا
بان النهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه وهذا ايضا يوجب ازدياد اضطراب
في كلامه فتدبر **قوله** ولو كان كون السطح بحيث يعرض فيه بعدان اه هذا الكلام يحتمل
وجهين احدهما ان يكون تحقيقا وان كان كلمة لو لا يناسبه وحاصله ان السطح اذا كان
افتراض البعدين تابعا له في ذاته فليس نسبة المقدارية التي في السطح الى هذا الافتراض نسبة
المقدارية الى الصورة الجسمية لان المقدارية التي في السطح جنس له وهذا الامر فصل
له والمقدارية في الصورة الجسمية ليست جنسا لها بل هي عارضة لها والاخر ان افتراض
البعدين اما ان يراد به قبول القسمة في الجهتين الذي يكون في المقدار او معنى آخر مغاير له
على ما هو زعم صاحب القيل وعلى الاول وان لم يلزم فسادا لكن الظاهر من سياق
كلام الشيخ ههنا ومما نقلنا عن قاطيغورياس انه يزعم ان قبول فرض البعدين ليس قبول
القسمة في الجهتين الذي يكون في المقدار وان الاول لا يختلف في سطح وسطح بل انما المخالفة بين
السطوح في الثاني سواء حمل كلامه على ما فهمه القايل من ان البعدان آخر وراء المقدار او على
ان زاده على السطح او تقبل الامتداد في الجهتين وامتداده في الجهتين هو المقدار لا نفسه
كما ان الصورة الجسمية او تقبل الامتداد في الجهات الثلث وامتداده في الجهات الثلث
هو المقدار لا نفسه على ما اشرنا اليه غير مرة وبالجملة لا خفاء في ان الشيخ كلما يقول
في هذه المواضع قبول البعدين او الابعاد او افتراضها يريد اذا جاز ان يكون هذا فصلا

سواء كان نفس النهاية او غيرها م

معنى غير المقدار وللكلام مكان فحمله ههنا على المقدار
بعيد جدا وعلى الثاني لا يكاد يصح اذ هذا المعنى
اذا كان فصلا للمقدار يكون نفسه قبول
القسمة في الجهتين اذ ظاهر انه ليس فصل المقدار
الا هذا وتحمل غيره والعبارة اخرى
م م م

للمقدار فكيف يحكم في عدة مواضع ان هذا المعنى غير المقدارية ولا يخالف به جسم جسما اذ على تقدير
كونه فصلا للمقدار لا شك انه يخالف به جسم جسما وهو ظ وهذا ايضا من جملة الاضطرابات
الكائنة في كلام الشيخ في هذا الفصل وثانيهما ان لا يكون تحقيقا بل يكون غرضه ان اعراض
التعويل ليس او اثباتا للسطح في نفسه بل انما يثبت له باعتبار كونه نهاية للقابل
للابعاد الثلثة كما اشار اليه من قبيل هذا لانه لو ثبت له لذاته لم يكن نسبة المقدارية
في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية لان المقدارية قد يكون جنسا
لهذا الامر وهي عارضة بالنسبة الى الصورة الجسمية لكن نسبة المقدارية اليهما سواء
ولا يخفى انا سلمنا ان قبول البعدين او ورا قبول القسمة في جهتين سواء اخذ على ما هو
زعم صاحب القيل او وجه بما وجهنا وقلنا ان المقدار ليس جنسا له بل هو عارض
له كما بالنسبة الى الصورة الجسمية القابلة للابعاد لكن من اين يلزم ان هذا المعنى اذا
كان ثابتا للسطح في نفسه لا باعتبار كونه نهاية كان فصلا للمقدار لانه لا يخ اما ان
يراد بالسطح السطح التعليمي الذي هو المقدار او يقال بوجود سطح آخر طبيعي نسبته الى ذلك
السطح نسبة الجسم الطبيعي الى الجسم التعليمي فان اريد الاول فنقول لم لا يكون قبول
الابعاد ثابتا له لذاته لا باعتبار كونه نهاية لا يستلزم ان يكون هذا المعنى فصلا له وهو ظاهر
وايضا كيف يصح ان يقال ان هذا السطح عرضه هذا المعنى باعتبار كونه نهاية للجسم الطبيعي
لانه ليس نهاية للجسم الطبيعي بل للتعليمي وايضا كيف يقال ان المقدار عارض لهذا
المعنى الذي هو ثابت للسطح التعليمي وان اريد الثاني فاولا لا نم ان ثبوت هذا المعنى
لذاته يستلزم كونه فصلا له وثانيا انه سلمنا كونه فصلا له لكن من اين لزم ان يكون فصلا
للمقدار او المقدار ليس جنسا لهذا السطح بل انما هو خارج عنه عارض له هذا والحاصل
ان هذا الكلام من الشيخ بادي وجه وجه في التوجيه لا يظهر له استقامة ولم يظهر لنا
وجه كونه وقد قيل في توجيهه ما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اي كونه عنه
قابلا لفرض بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة
بين هذين المعنيين على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد الثلثة وبين المنقسم
بالتوهم في الجهات الثلث وزعم الفرق بين هذين المعنيين كما تابع الرواقيين منهم

الشيخ

الشيخ السهروردي جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة
للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل
بالحقيقة عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى اجزاء وهمية مشاركة في الحد
السطحية في الجهات الثلث الذي به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساحة
فاذا ثبت الفرق بين المعنيين في الجسم بان احدهما فصل للجوهر والآخر فصل للمقدار
الذي يثبت عرضيته ولا شك ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بما بازائهما في السطح
فلو كان اللازان في السطح اراد واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين فصلا منقسما
للمقدار المطلق ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون جنس القابل
للابعاد الثلثة ايضا فصلا منقسما لجنس المقدار ومقوما للجسم الجوهري وهو محال
كما مر بيانه في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا اما مثل الاصول اي تعلم في الاصول
المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا ولا عرضا ولا ايضا يجوز ان يكون
معنى واحد فصلا لجنس في نوع منه في موضع وخارجا عنه في نوع آخر منه انتهى كلامه
وفيه نظر اما اولا فلان كلام الشيخ لا يمكن حمله على ما ذكره بوجه من الوجوه
كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ليس يلزم مما ذكره كون معنى واحد فصلا لجنس في نوع منه في موضع
وخارجا عنه في نوع آخر منه بل انما يلزم المحذور الاول فقط الا ان لا يحمل الكلام
على ادم محذورين بل يحمل على الترديد فافهم **قوله** وقد علمت فيما سلف
من الالهيات وبل في الفصل الذي ذكر فيه الحركة الواحدة بالجنس والنوع من الطبيعيات
قوله لان السطح اذا ازيل عن شكل آه فيه نظر ظاهر اذ ليس كل زوال شكل
يبطل ابعاد السطح انما هو بقطع السطح ثم لو سلم انه يقطع السطح فلا يلزم منه
عرضية السطح الا ان الصورة الجسمية ايضا تبطل عند القطع ويحدث اخرى
متواردة على الهيولى الباقية بنفسها مع انها ليست عرضا ولعل عرضية السطح
بدايته وهذه الامور من قبل التنبيه فلا يضر المناقشة فيها فافهم **قوله** وعرفت
ايضا انها لا تفارق الصورة التي طباعها مادية نوعها ايضا لا يخفى ان ظاهر هذه
العبارة يدل صريحا ان الصورة يلزم المقدار في التوهم لا العكس كما في السابق ايضا

وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الحكم مما لا دليل عليه سيما اذا اريد بالوهم ما يشمل العقل ايضا
والضيا هذا انما هو على ما نقلنا انفا عن قاطيغورياس حيث قال ويكون صورة الجسم
اذا احدث بكميتها او حدث منها الكمية ماخوذة في الوهم من المجرد حسبا تخيليا لان
هذا انما دل على ان الجسم التعليمي يمكن ان يجرد في الوهم عن الصورة الجسمية الا ان يقال ان ما ذكر
ههنا مخصص بالوهم وما ذكر في قاطيغورياس اريد به التجرد في العقل او يقال ان التجريد
ما ذكر في قاطيغورياس انما هو على الاحتمال العقلي فبادي الراي او يقال اراد مجردة في
الوهم الالتفات اليه وحده على ما سنذكره بعيد هذا وقد قيل في هذا المقام اقول
هذا الكلام اعني كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية يوهم ايضا كالمناقض
لما قرره الشيخ اولا في الشفاء من الثانية من قوله في تشكل الشمعة بالاشكال المختلفة
انه متبدل الابعاد والتي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية
وقوله بان الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف تختلف مقدار جسميته ولا تختلف جسميته
انتهى وفيه نظر لان مراده ههنا كما ذكرنا ان الصورة لازمة للمقدار لا
العكس وعلى هذا لا مناقضة اصلا بينه وبين القولين المذكورين سلمنا ان مراده العكس
لكن لا مناقضة ايضا اذ يجوز ان يكون المراد ان مطلق المقدار لازم للصورة الجسمية
في الخارج والتوهم لا المقدار الخاص وعلى هذا لا مناقضة ثم قال بعدما نقلنا واعلم
ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه ان المقادير والتعليميات انما هي من عوارض مهيات
الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة على وجوداتها فاذا اختلفت
الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما تتبدل مقداره فكذلك
تتبدل جسميته الجوهرية التي هي بعينه المادة وانما الباقي عند ذلك هي الهيولى والصورة
الكمالية بشخصيهما او مطلق الجسمية ولهذه الامور المذكورة مع تشخصهما محفوظة
كان اتفاقا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسمية التي هي
مقومة الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها
مقومة للجوهر قلنا تجدد وتبدل شيء على شيء مع كونه ثابتا لا يوجب كونه عرضا
لان العرض هو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه والجسم الذي

هو

هو بعينه المادة او بعينه الجنس يكون جزءا لهذا الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم عرضيته
بل هو جوهر ولا ان يبدل احاده على جسم واحد كما لي لان كل مركب طبيعي له جزء صوري
وحدته بوحدته وبقاؤه ببقائه لانه به يتم نوعيته الحقيقية وجزء اخر مادي هو بازاء الجنس
ووحدة الجنس وحدة ناقصة مبهمة تتحد بوحدة المبهمة بوحدة المبهمة فيتبدل احاد الجنس
في ذاته بالاعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الى رجعية التي هي فيه تحت وكلت بالصورة
كما سيتضح لك في مباحث المهية انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان زوال الصورة
الجسمية عند اختلاف الاشكال والتخلخل والتكاثف لا يحكم به بديهة ولا برهان
بل الظاهر ان البديهة تحكم بخلافه واما ثانيا فلان الصورة الكمالية التي ذكر انها باقية
بشخصها عند تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف الظاهر انها الصور النوعية العنصرية
او الصور النوعية التركيبية وانت خبير بانه قد يتبدل ايضا عند تبدل الاشكال والتخلخل
والتكاثف مع بقاء الجسم بعينه ولو اريد بها صورة اخرى فهو خارج من العقول كما اشرنا
اليه سابقا ايضا واما ثالثا فلان جزئية التي بالنسبة الى المجموع الحاصل منه ومن عرضه
لا تكفي في عدم العرضية لان جميع الاعراض ايضا كذلك الا ان يقال كما اشرنا اليه
سابقا ان العرض لا يكون جزءا حقيقيا محصلا وادعى ان الصورة الجسمية المتبدلة
جزء حقيقي محصل واما رابعا فلانه لا يصح قوله ويصح قوامه مفارقا عنه **قوله**
لانه لا يمكن ان يعرض السطح في الوهم مفردا الخ حاصله ان الوهم ان توهم السطح مفردا
ليس نهاية شيء فلا بد ان يكون له وضع خاص ويكون له جانبان وكل ما يكون له
جانبان فهو قابل للقسمة في العمق ايضا فيكون السطح جسما لا سطحا وان توهمه نهاية
شيء بحيث لا ينفصل عما هو نهاية له فيكون ما هو نهاية له وهو الجسم حاصلا معه
فلا يكون مجردا عنه وانت خبير بان ما ذكره من قبيل المغالطة الامور الذهنية بالامور
الخارجية لان هذا انما هو في الخارج كذلك لا ثم ان في الوهم ايضا يلزم انه اذا كان
السطح مفردا كان له جانبان وهو ظ سيما اذا اريد بالوهم ما يشمل العقل ايضا
ومما يظهر وجه صحة المقال النظر في المرآة والتمثال اذ لا يمكن ان يقال ان الصورة
المنطبعة في المرآة لها وجهان كما لا يخفى وجهه ثم قيل في هذا المقام بعد شرح الكلام

هذا الوقع ما ذكره ولئن كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر في ثبوت المفارقة
بين هذه المقادير على الوجه الثاني ايضا وكذا بين الجسم المقداري والجسم الذي هو في المادة
فان الحكم بان الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات الى الجسم الذي هو طرفه لا يخ عن اشكال
اذ التفات الوهم الى شيء لا ينفك عن تصويره عنده وذهوله عن الشيء يلزم عدم حصوله
فليس عالم الادراك وفساده التصوير كعالم المادة وفساده الخارج فلئن يكون للاشياء
وجود سواء ادركت اولا التفت اليها او لم يلتفت فاذا اقترن شيء بشيء في الخارج كالبياض
بالجسم مع الالتفات الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا تحيل المغفول عنه معدوما
بخلاف عالم الوهم والتصوير فان الاشياء وجودها هناك نفس ادراكها بلا اختلاف حقيقة اذا تقرر
هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذي هو طرفه يلزم ح السطح
وجوده في الوهم مجردا عن الجسم لا تقرر لئن عدم التفات الوهم الى الشيء موجب عدمه في الوهم وقد علمت
عن الجسم في الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم في الوهم باطل فاذن كما لا يقدر الوهم لئن
يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكن الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه
وكذلك حكم الخط والنقطة فاذن ثبت ما نحن بسبيله من ان هذه الامور ليست متغايرة
في الوجود وانما هي متغايرة بحسب الذهن التغاير لانها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة
في عروضها للماهيات فنقول للاشياء نحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين وهو المفارقة
بحسب الماهية والمعنى كالفرق بين الماهية ووجودها وكالفرق بين الجنس ونوعه البسيط
كاللونية والسواد فللعقل ان يميز لا كل واحد من المتحدين في الوجود دون صاحبه اذا
اختلف في المعنى والمفهوم انتهى كلامه وعندي نظر اما اولا فلان ما ذكره من انه
لا يجوز ان يكون شيء في الوهم ولا يلتفت اليه مما لا يلتفت اليه اذ لا دليل على ذلك والالبديهة
تحكم به بل بخلافه الا ترى انه يجوز لنا ان نرى مجموع اشياء بجملة من دون الالتفات الى خصوصيات
اجزائها وهذا القائل قائل بان النوع البسيط يحلله العقل الى الجنس والفصل
وظاهر ان النوع اذا كان في العقل محللا الى جنسه وفصله موجودان فيه والالما امكن تحليله
اليهما من قبيل الاختراعات الكاذبة ولا شك ان من تصوره على الاجمال
لا يلتفت العقل الى خصوص جنسه وفصله فقد ظهر انه يجوز ان يكون شيء في العقل

ما علم

حيثيته ر

لئن مفارقة السطح مع

مع عدم التفات اليه واذا كان حكم العقل كذا فكذلك بالوهم واما ثانيا فلانه لم يظهر وجه صحة
تفريع ما ذكره بقوله فاذن قد ثبت اه على ما سبق اذ ظاهر انه اذا لم يجز ان يتصور السطح مجردا عن
الجسم فمجرد ذلك لا يلزم عدم تغايرهما في الوجود اذ يجوز ان يكونا متغايرين متلازمين وهو ظ
قوله فاما فيما الخ فذلك جائز فيها بان ينتقل بسعة محلها قوله لكن المماسة لما كانت
لا تبقى اه يعني لان راس المخروط مثلا اذا كان مماسا لشيء فباعتبار هذه المماسة تحصل
النقطة في الذي ماسه واذا انتقل المخروط وانتقل النقطة التي في راسه بانتقاله وزال
المماسة فبطلت النقطة التي في الذي يمسه لان حصولها كان باعتبار المماسة فبعد زوالها
لا يبقى كالهما فكان حال الذي كان فيه هذه النقطة كحاله قبل المماسة فكان لم يكن فيه نقطة
قبل المماسة وكذا بعد المماسة فلا يمكن ان يقال بارتسام خط وهبوط قوله ويكون
الحركة عليه او فيه اي على سطحه او في جوفه وقد قال بعض الفضلاء قوله عليه اي اذا
كانت الحركة بمعنى القطع وقوله فيه يعني اذا كانت الحركة توسطية وربما يقال عليه او فيه
بناء على اختلاف المذهبين في المكان انه البعد المجرد او السطح انتهى ولا يخفى
بعده سيما الاحتمال الاول منهما وقد قيل في شرح هذا الوجه الثاني من الشيخ بقوله
والوجه الثاني في بطلان هذا القول لئن الكلام في التقدم والتأخر بالذات ومن جهة
الطبيعة لا بحسب الاتفاق والاعداد فالنقطة المتبوعة لا يجوز موجودة في شيء الان
لانه ولا يكون حركتها وسيلانها الا على شيء ذي وضع قابل لان يقع الحركة عليه لانه
لانه جسم او سطح جسم او خط هو طرف له فيكون هذه الاشياء اقدم وجودا
من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح والسطح في رسمه للجسم لاستحالة الخلاء انتهى
وانت خبير بانه لا تظهر لئن قوله لئن الكلام في التقدم والتأخر بالذات ومن جهة
الطبيعة لا بحسب الاتفاق والاعداد اي مدخل له في هذا الوجه ثم قيل وجهها
وجه ثالث في بطلان ما توهموه وهو لئن الراجعين منهم يجعل الحركة سهوا انه اذا
اجتمعت عدة من النقاط فلا يمكن ان يحصل بسبب اجتماعها وتألفها خط لان
النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان لم تحجب الطرفين كلية الطرفين
يلزم تداخل بينهما وبما ستراطاف منهما والمداخلة الثانية لا يوجب العظم لانها

لا يكون ل

المتنقلة ر

منقسمه

سافي العظم والرتبة ولئن كانت الواسطة ما لقيت الطرفين ملقاة بالكلية بل لقيت
بعضها طرفا وبعضها طرفا آخر فيلزم انقسامها فلم يكن النقطة نقطة هف
فاذا ظهر انه لا يمكن تحصيل خط من تأليف النقط ولا سطح من تأليف الخطوط
ولا جسم من تأليف السطوح ثم لو تكرر نقطة واحدة عدة مرات حكم في علام حصول
الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط متعددة تلك العدة وكذا الحال في تكرر خط او تكرر
سطح انتهى ولا يخفى ما فيه اذ القائلون بوجود الخط من حركة النقطة لا يلزم ان يقولوا
بان الخط يحصل من تكرر النقاط المتعددة حتى يرد عليهم ما ذكره بل يمكن ان يقولوا
ان حركة النقطة ترسم الخط من دون ان يحصل نقاط متعددة وهو ظ وعلى هذا
لا يلزم ما ذكره اصلاً فافهم **قوله** واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني
اه لا يخفى ان النزاع انما هو في ان الاطراف اعدام او انها امور وجودية واما
ثبوتها في الجملة مما لا نزاع فيه وظ ان ما ذكره الشيخ لا يثبت الا وجودها في الجملة
لا وجودها في الخارج فلعل الشيخ لم يلتفت الى هذا النزاع وغرضه مجرد وجودها
في الجملة وان كان مما لا نزاع فيه او يكون غرضه الوجود في الخارج لكن كانه يزعم
ان بعد ثبوتها في الجملة ثبوتها في الخارج بديهي فلذلك لم يتعرض للاستدلال عليه فافهم
قوله والتي حركة يلزم منها اه كالغليان مثلاً **قوله** وكذلك حال
الصغير والكبير والقليل والكثير اي الصغير والكبير الاضافيين والقلة والكثرة
الاضافيتين كما يقال ان حبة اصغر من جبل او اكبر منه او ان عددا اقل من عدد
او اكثر منه فان نسبة الصغر والكبر ونسبة القلة والكثرة امور اضافية ليست
مقدارا بالذات بل المقدار بالذات انما هو موضوعها اي الجسم الصغير والكبير
والعدد القليل والكثير والحاصل ان ههنا طولا حقيقيا وهو نفس الممتد في جهة
واحدة الذي يشترك كل خط فيه ولا تخالف باعتباره خط وخط وطولا اضافيا
وهو كون احد الخطين اطول من الآخر والاول هو المقدار بالذات والثاني
ليس من مقولة المقدار بل من مقولة الاضافة وقس عليه الكثرة الحقيقية والكثرة
الاضافية فتدبر **قوله** وتحديد انواعها اي بيان كيفية تحديد كل نوع من انواعها

البعد م

ذر

قوله وبيان اوائلها اي اجزائها **قوله** فقد انتقلنا عنها الى الكميات
المنفصلة مستعجلين لان غرضنا كان يوجب ذلك يعني قد انتقلنا سابقا عن الافراد
الى الكميات المنفصلة مستعجلا من غير ان نتم القول فيها ونحقق الكلام عليها
لان غرضنا كان يوجب ذلك التعجيل واما كان غرضه يوجب ذلك لانه تكلم في
الهيولى والصورة وكان المناسب بعده ان يتكلم في الكم المتصل لانه من لواحقهما
ولوازمهما لكن قدم عليه هذا من الكلام في الوحدة لما ذكره ثمة من ان الوحدة شديدة المناسبة
للوجود ولانها بمنزلة العلة الصورية للكم المنفصل وكالجزء له فقد انجر الكلام
الى ذكر العدد ايضا وبعد تقديم ما هو القدر الواجب من الكلام في الوحدة والعدد
انتقل الى ما كان مناسبا لبحث الهيولى والصورة من الكم المتصل من غير اتمام الكلام فيهما
لان تفصيل القول فيهما ليس مما كان لازم التقدم على بحث الكم المتصل بل كان ينبغي تقدم
ما قدمه وبعد الفراغ من بحث الكم المتصل عاد الى تفصيل القول وتتميم الكلام في الوحدة
والعدد قيل لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود
بما هو موجود وساق الكلام فيهما في بيان عرضيتهما كما هو رائه ثم انتقل بالكلام
الى احوال الكميات المنفصلة قبل الفراغ عن سائر احوال العدد استعجالا لما هو الغرض
من بيان حقايق تلك الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها
لبعض رجع ثانيا الى الغرض البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها وكيفية
ثبوت احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في الذهن انتهى وانت خبير
بانه لم يتكلم فيما هو المهم ههنا من بيان الوجه الذي يوجب الاستعجال الذي ذكره
الشيخ **قوله** اذا كان في الموجودات وحدات فوق الوحدات يمكن ان يكون
هذا دليلا تاما على المط ويمكن ان يكون مع ما بعده دليلا وحاصله على الاول
انا نعلم ان في الموجودات وحدات فوق وحدات والوحدات هي العدد
فيكون العدد متحققا في الموجودات فيكون موجودا وعلى الثاني ان وحدات فوق
وحدات تتحقق في الموجودات وكل واحد من الوحدات نوع خاص من العدد وله
خواص وما له خواص لا بد ان يكون موجودا فانواع العدد موجودة ولا يخفى ان كلا منهما

غير تام اما الاول فلان ما هو المعلوم قطعا ان الوحدات متحققة في الموجودات بمعنى ثبوتها
الرابطي لها لا وجودها في نفسها لها ولا نم ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت الثابت
ودعوى الشيخ انه غير مسموعة حتى يقام عليها دليل والقول بان ما لم يثبت في نفسه كيف
يمكن ثبوته لغيره ضعيف ظاهر وقد مر القول فيه واما الثاني فلان الخواص التي للانواع
العددية ما سلكه الشيخ لا نم انها من الامور الوجودية بل من الامور الاعتبارية ولا يبعد
ان يكون للامر الاعتباري خواص اعتبارية وهو ظ قوله والشيء الذي لا حقيقة
له محال ان يكون اه قد عرفت حقيقة الحال فيه وانت خبير بان القول بوجود
العدد بما لا معنى له لانه مركب من الوحدات والوحدة ظاهر انه من الامور الاعتبارية والازم
التسلسل ولعل مراد الشيخ من وجود العدد كونه من الامور النفس الامرية لا الافتراضية
هذا وتحيل في هذا المقام واعلم ان العدد من المهمات الضعيف الوجود لضعف
وحدتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من
قال ان العدد لا وجود له الا في النفس كمن اراد بذلك ان العدد المجرد عن المهيات الموجودة
التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فقط لا لان الواحد بما هو واحد لا يكون
قائما بنفسه فكذا المؤلف منها بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن
وجودها في نفسها باعيانها غير تلك الاشياء ولئن اراد ان العدد مطلقا بلا شرط
الخلط والتجريد بما لا وجود له في الخارج فمنوط اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات
عددية كما ذكر واعلم ان ههنا شبهة وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجودية في
الاثنين فلا يخ اما ان يوجد في كل واحد من الواحدين او في احدهما او في المجموع
من حيث هو مجموع والاول يح لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد
في محلين واما ثانيا فلانه اذا وجد الاثنوة فيهما لزم ان يكون كل واحد منهما
اثنين فيكون الواحد اثنين ويكون الاثنان اربعة ثم يكون الكلام
في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين احاد
غير متناهية وبهذا ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة في احد
ذينك الواحدين واما الشق الثالث وهو ان يكون الاثنوة موجودة في المجموع

بماهو

بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير لكل واحد من حيث هو
من تلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد ان يبقى مع المقبول والواحد
من حيث هو واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء
ولم يقدر على حلها واقول انما نشأت مما ذكرنا من ان العدد من الامور الضعيف
الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي بعينها كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد الذي هي
من باب الكم انما تحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس او الفرس او
الحجر مما تماثل اعداده واما اذا فرض تاليف من وحدات مختلفة الانواع كوحدة
مع وحدة الفلك ووحدة جنس مع وحدة نوعه او غير ذلك فلا يحصل
منها عدد الا فرضية عوارض متشابهة ومعان متفقة كانها موجودات
على الاطلاق او اشياء او كليات وبالجملة العدد كمية حاصلة من وحدات
متماثلة فمن هذا السبيل للكثرة بما هي كثرة وحدة حقيقية اذا عرفت هذا فنقول
ان الاثنوة حاصلة في مجموع الاثنين لا في كل منهما وذلك المجموع ان اعتبر من حيث
هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن له جزء صوري كانت وحدته كامعة انثنية وانقسام
فكما ان الاثنوة التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض لكن
واحدية جنسيها متقومة في اثنية وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما في كل نوع من
من شانها ان تقبل الوحدة والانفصال للكثرة المنفصلة فهي ايضا جهة الوحدة في
الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم الخالص فلست هناك
وحدة تحصل من تكررها الكثرة والعدد كما اومانا اليه انتهى كلامه وههنا ابحاث احدها
ان قوله لا لان الواحد اه مما لا وجه له لان هذا الوجه الذي نفاه والذي اثبته بقوله لا فرق بلرص
بينهما في هذا المقام بل مآلهما واحد كما لا يخفى وثانيها ان في قوله اذ لا شبهة في ان للموجودات
وحدات عددية كما مر آنفا وثالثها انا نقول في جواب الشبهة ان الاثنينية موجودة
في المجموع من حيث هو مجموع قوله وهو من تلك الاعتبار واحد لا نم ما قال نقول ان اردت
بكونه واحدا انه موصوف الوحدة كما توصف سائر الحقائق الغير العددية بها فنقول انه يكون
اثنينا واحدا فنقول ان هذه الوحدة تقابل كثرة بمعنى كونه اثنينا متعددا

ولا يبقى مع تلك الكثرة ولا التقابل كثرة بحسب الاجزاء بمعنى كون اجزائه متكثرة وهو ظ
ولئن اردت حقيقة الماهية التي يعرضها الوحدة في الاول فظاهر وتلك الحقيقة ظ انه لا يقبل
الانقسام وليست مما لا سوى بوجوده ورابعها ان قوله متعلقة بما ذكر من ان الوحدة من الامور انتهاه
الضعيفة الوجود مما لا مدخل له في الحل اذ ضعف الوجود وقوته مما لا يؤثر في حل
الشبهة وعقدها كما لا يخفى وخامسها ان فرقه بين الوحدات وقوله متالف العدد من
بعضها دون بعض تحكم صرف ولا يشهد به بديهة او برهان وهو ظ وسادسها
ان قوله فمن هذا السبيل لا يظهر توجهه على ما سبق وسابعها ان قوله وذلك المجموع اعني من
حيث هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن اه ان اراد به ان حقيقة المجموع ووجوده الخاص
به واحد اي حقيقة خاصة لكن لما لم يكن لهما جزء صوري كانت وحدتها الجامع لشتيتهما
وانقسامها ففيه ان كونهما مما ليس لهما جزء صوري مما لا مدخل له في عدم منافاتها
الاثنينية والانقسام وهو ظ اذ اي حقيقة كانت سواء كان لها جزء صوري
او لا لا ينافي حصول الاجزاء لها ولئن اراد به ان هذا المجموع يعرضه وحدة وهذه الوحدة
لا تنافي كثرة الاجزاء وقبول الانقسام بها فهذا ايضا مما لا مدخل فيه لانتفاء
الجزء الصوري عنه وقس عليه حال ما ذكره من ان الموضوع ايضا واحدية مخصوصة اي
وثامنها ان قوله وايضا سادة الاثنين والثلثة اه مما لا طائل تحته في المقام كما لا يخفى
ثم قيل بعد ما نقلنا في شرح كلام الشيخ ولكل واحد من الاعداد اه مما ينبغي ان يعلم ان هذا
المقام مقدمتين احديهما ان تحصيل كل ماهية مبهمة وتنويعها انما يكون بامور متناسبة
لها واشياء هي من بابها فالادراك مثلا ماهية جنسية ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء
الادراكات كالعقل والخيال والحس وكالسمع والبصر وغيرهما تحت الحس وكذا
الكمية المتصلة مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصلها بانحاء التقدير
وقبول الانقسامات وهكذا في كل الاجناس والانواع المندرجة تحتها فاذن الكم
المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان تحصل انواعه بمراتبه الحاصلة
من تكرر الوحدات مبلغ التكرر لا بكل جهة يوجب ان تحصل من نوع كمن العدد
وثانيهما انه لا بد لكل حقيقة نوعية من خاصة دائر تترتب عليها لذاتها في الخارج واختلاف

الخواص

الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير مدخلية شيء آخر او اتفاق او عروض
حالة فيه يستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا القول لا شك ان لكل
واحد من الاعداد خواص وآثار اعني بالنوع فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم
الذي لا حقيقة له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لسائر الاعداد فلما عرفت
من الوجهين. انتهى كلامه وانت خبير بان دعوى العلم بان مناسبة ماهية جنسية مثلا
الفصل الفاتي(?) غاية الاشكال ثم انه لم لا يجوز ان يكون العدد نوعا ويكون مراتب
الاعداد اصنافا له فان قيل نعلم ضرورة ان العدد ماهية مبهمة جنسية فنقول
بعد تسليم كون تلك المقدمة التي ادعاها ان العدد ماهية لعله يكون مراتب الاعداد انواعا ماهية
بسيطة اي ليس لها جنس ويكون هذا الامر المبهم عرضيا لها وبعد تسليم كونه جنسا
يتم المطلوب دون حاجة الى المقدمتين اللتين ادعاهما اذ العدد اذا كان
ماهية مبهمة وقد اثبت وجودها بما اثبت فلا بد ان يكون لها فصول وانواع
الآن يقال المطلوب من المقدمة الاولى ليس مجرد اثبات ان العدد له انواع
بل ان انواعه مراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات وايضا يرد عليه انه يجوز
ان يكون اختلاف الخواص والآثار للاصناف المختلفة لا للانواع ولا يمكن
ان يكون ان كون العدد ماهية مبهمة معلوم بالضرورة اذ على هذا يصير الوجه الثاني(?) يقال
لغوا ايضا ولا يمكن توجيهه بما وجه به الوجه الاول كما لا يخفى **قوله**
وتلك الحقيقة وحدتها التي بها هو ما هو ليس مراده ان حقيقته عين وحدته
لظهور بطلانه بل المراد ان الوحدات اذا اخذت من حيث هي واحدة يكون
حقيقة العدد فالاثنان مثلا مجموع وحدتين من حيث هما واحد وهكذا **قوله**
وليس العدد كثرة لا يجتمع في وحدة اه اي لم يكن لها وحدة حتى يقال انها مجموع
الاحاد من حيث الكثرة لا باعتبار الوحدة بل العدد الكثرة المعتبرة من
حيث انها واحدة **قوله** فانه من حيث هو مجموع اه مثلا مجموع الاحاد
العشرة من حيث هو مجموع هو العشرة وله خواص وآثار **قوله**
وليس يجب ان يكون اه فالعشرة هي مجموع الاحاد من حيث المجموع وهي بهذا

الاعتبار واحدة ولها الكثرة الاجزائية وهي لا تنافي وحدتها كما مر الاشارة
اليه في حل الشبهة المنقولة **قوله** من حيث العشرية اه اي من حيث هي مجموع
واحد لها خواص العشرية لان العشرة انما هي ذلك المجموع الواحد **قوله**
واما كثرته فليس فيها اه اي كثرته الاجزائية فلها خواص الكثرة التي تقابل الوحدة
مثلا تصير معروضها لها كثيرة او نحو ذلك **قوله** فلا لكن ما ان العشرة
لا تنقسم الا عشريتين يعني لاجل ان العشرة هي مجموع الاحاد من حيث انه واحد لا تنقسم
العشرة الا عشريتين لان وحدتها عبارة عن انها عشرة واحدة فكيف يمكن ان تنقسم
الا عشريتين كما لا يمكن ان ينقسم الانسان الواحد الا انسانين نعم ماهية العشرة
يعرضها الوحدة والكثرة فالعشرة المخصوصة عشرة واحدة والعشرتان
والعشرات عشرة كثيرة والحاصل ان حقيقة العدد نفس الكثرة وتلك الحقيقة
تلزمها الانقسام والتجزي ويلزم ان يكون معروضها متكثرة وتلك الحقيقة ايضا كسائر
الحقائق يعرضها الوحدة والكثرة فكل فرد خاص منها له وحدة لكن فيه كثرة
اجزائية ولا تنافي وحدته تلك الكثرة كما مر غير مرة وفردان منها او افراد يعرضهما
الكثرة وقد لهما كثرتان كثرة افرادية وكثرة اجزائية وهذه الكثرة الافرادية
تقابل وحدتها المجموعية ولا تتوهمن ان الوحدة المجموعية داخلة في ماهية العدد او عينها
بل هي عارضة لها كما تعرض سائر الماهيات نعم ماهية مركبة من الوحدات بخلاف
سائر الماهيات فماهية العشرة هي مثلا مجموع عشرة احاد من دون ان يكون
الوحدة جزءا لها او عينها كما ان الانسان ماهية الحيوان الناطق من دون
ان يكون الوحدة جزءا او عينه لكن تلك الماهية تلزمها وحدة نوعية كما ان ماهية
العشرة ايضا تلزمها وحدة نوعية والعشرة الخاصة هي مجموع احاد خاصة
من دون ان يكون ايضا الوحدة عينها او جزءا كما ان الانسان الخاص ايضا
كذلك لكن تلزمها الوحدة كما يلزم الانسان الخاص والعشرتان والعشرات
يعرضها الكثرة كما تعرض انسانين او اناسي والعشرة الخاصة باعتبار
وحدتها لا يمكن ان تنقسم الا العشرتين كما لا يمكن ان ينقسم الانسان الواحد

الا انسانين

الا انسانين لكن لما كان ماهيتها الكثرة تنقسم الى الاجزاء وذلك الانقسام لا ينافي وحدتها
ولا يبطلها كما ان الانسان الواحد ايضا له اعضاء وينقسم اليها وذلك لا يبطل وحدته
فافهم **قوله** ولهذا يجب ان يقال ان العشرة لا يخفى ما في هذا الكلام الطويل الذيل من
تطويل بلا طائل **قوله** ومحال ان يكون ماهية واحدة وما يدل على ان ماهية من حيث
هي واحدة حدود مختلفة اعلم ان القوم ذكروا ان كل مرتبة من العدد اذا كان لها صورة
وراء الاحاد فلا يكون عددا مركبا مما تحته من الاعداد واذا لم يكن لها صورة فكل عدد مركب
مما تحته من الاعداد مثلا القول ان الخمسة ان لم تكن هي نفس مجموع احاد خمسة
بل يكون لها صورة اخرى فالعشرة ليست مركبة من خمسة وخمسة مثلا اذ تلك
تلك الصورة ليست داخلة في العشرة وان كانت نفس مجموع الاحاد فالعشرة
مركبة من خمسة وخمسة وكذا من ستة واربعة وسبعة وثلثة وغير ذلك اذ مآل الجميع
واحد ولا يلزم ان يكون حقيقة واحدة لها حدود مختلفة اذ لا فرق بين ان يقال
ان العشرة احد وواحد الى ان ينتهي الى العشرة او خمسة وخمسة او ستة واربعة
الا بالاجمال والتفصيل كان يقال الانسان حيوان ناطق او جسم نام حساس
ناطق او جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق وهذا الكلام وان كان الشق الاول
منه صحيحا لكن الكلام في الشق الاخير مجال اذ لا نسلم ان الاثنين وان لم يعتبر
معه صورة وجعل نفس وحدتين جزء للثلثة اذ يجوز ان يكون كل وحدة جزءا
ولا يكون مجموع الوحدتين من حيث المجموع جزءا ودعوى البداهة فيه غير مسموعة
وقد فصلنا القول في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد واذ قد عرفت هذا فنقول فيه
ان كلام الشيخ ههنا من ان العشرة لو كانت مركبة من خمسة وخمسة وستة واربعة لكان
لماهية واحدة حدود مختلفة انما بنا على اعتبار الجزء الصوري في الاعداد وراء الاحاد
وعلى ما ذكره القوم اذ على ما ذكرنا من ان الاحاد اذا كانت اجزاء لا يلزم ان يكون
كل مجموع فيها ايضا جزءا لان حقيقة المجموع غير حقيقة الاحاد فالاثنان وان لم
يكن له جزء صوري غير واحد وواحدة فاذا كان كل واحد من الاحاد جزءا للثلثة
لا يلزم ان يكون مجموع الوحدتين ايضا جزءا للثلثة بل يلزم على هذا ان يركب الخمسة مثلا

الاختلاف المذكور م

من اثنين وثلثة ومن اربعة و واحد اختلاف ماهيتهما لان الاثنين غير الثلثة وغير الاربعة
وليس جزءا لهما فيلزم من التركيب المذكور البتة والتأمل فيه كمال فان قلت
ما الظن في وجود الجزء الصوري للاعداد بعينه او اثباته قلت الظن نفيه اذ نعلم بداهة
ان العشرة لا يعتبر فيه شيء آخر غير مجموع الاحاد العشرة والقول بوجود صورة
اخرى مما لا معنى له اذ الظاهر انه لو اخذنا الاحاد من دون اعتبار امر آخر في شيء من
الاشياء البتة نقول هل هي شيء غير العشرة وهل نحتاج في العشرة وارادتها الى شيء
وراءها ولا اظنك شاكا في هذا ولئن لم يتضح لك كل الوضوح فعليك بادنى تأمل
قوله وفيه كان له التركيب من خمسة وخمسة اه فيه انه مناف لما حققه من ان تركيب العشرة
لو كان من خمسة وخمسة وستة واربعة لكان لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ لو كان
تركيبها منها مما لا يصح فلا يصح ان يقال انها ركبت منهما سواء حمل ذلك على الهما او على الشيا
وهو ظاهر وحمل كلام الشيخ على التنزل مما لا وجه له كما لا يخفى **قوله** على ان تحديد كل واحد اه
ظاهر هذا الكلام انه يجعل للاعداد صورة وراء الاحاد والقول انه اذا اخذ الصورة
وجعل العدد مركبا من الاعداد التي تحته يلزم ان يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة
واما اذا لم يعتبر الصورة شيئا قلنا ان العشرة مركبة من خمسة وخمسة او من ستة
واربعة او نحوهما ولا يبعد ايضا ان يحمل الصورة التي في كلامه على المجموع من حيث المجموع
ويكون بناؤه على ما ذكرنا وكيفما كان ففي كلامه اضطراب بيانه انه قال في اول
كلامه ان المفهوم من قولك العشرة خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك العشرة
من ثلثة وسبعة ونحوهما اذا اكتفيت بلحظ الاحاد فقط دون الصورة سواء حمل
الصورة على ما ذكره القوم او على ما ذكرنا واما اذا اخذ الصورة فلا يصح القول
بتركب العشرة منهما وقال في آخره ان اعتبار العدد من حيث الاحاد لما كان يصعب
على التحمل يصار الى الرسوم من الواجب فنقول ان اراد بالرسوم هو قولهم العشرة
من خمسة وخمسة مثلا وفي قولك ان كان المراد خمسة وخمسة هو مجرد الاحاد دون
اعتبار الصورة فذلك ليس رسما بل حدا على ما ظهر من اول كلامه وان كان المراد الاحاد
مع اعتبار الصورة فذلك يكون باطلا لا رسما وايضا على ما ذكره في آخر الكلام

ابين

ابين فرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول اذ على الوجه الاول ايضا حقق ان هذه
التوقيفات ليست حدودا بل رسوما فكان الصواب في العلاوة ان يقول ان التحديد
بالخمسة والخمسة ايضا يحتاج الى تحديد الخمسة فينحل كذلك الى الاحاد ويكون مآل الخمسة والخمسة
والستة والاربعة ونحوهما واحدا اذا لوحظ الاحاد فقط ولا يلزم من التوقيف بها ان
يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ يحصل الجميع انها من احاد عشرة لكن لما كان
ذكر جميع الاحاد وضبطها يصير لا محالة الى الرسوم كما ذكره الشيخ ولم يظهر فرق
بين ما في العلاوة وبين ما سبق اذ ما سبق هو ان هذه التوقيفات ليس ان يكون حدودا
بل رسوما لانها امور مختلفة وما هنا هو انها حدود ومصير الجميع الى امر واحد لكن لما لوحظ
الاعداد مع الصورة او مع اخذنا كذلك لا يمكن ان يكون حدودا او لا يلزم ان يكون
لحقيقة واحدة حدود مختلفة وحقائق متغايرة بهذا وقد قيل في هذا المقام في شرح
قول الشيخ والى حيث ان يقال الى قوله وما يجب ان يبحث عنه ما هذه عبارته شروع
في كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارات عام وهو ان يكون
فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي فيها كصورتها النوعية
التي تباين بها ما سواها وحدتها الخاصة التي لا يشاركه فيها عشرة وهي منشأ خواصه
واثاره المرتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقايق
بسيط فصولها عين جنسها وصورتها نفس مادتها اما ان لها فصولا مختلفة
فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول ذاتية واما لوازم
فان كانت فصولا ثبت ما هو المطلوب وان كانت لوازم فهي غير مستندة الى الامر المشترك
بين الاعداد لان لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور
متقابلة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخرى لازمة ويعود الكلام الى مبادي تلك
الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي
الى خصوصيات ذاتية وهو المطلوب واما انها حقايق بسيطة فلان العشرة
مثلا من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة فان القابل للشيء هو الذي يبقى مع
مقبوله والعشرية لا يبقى مع القسمة ولو كانت لها اجزاء مركبة منها لزم ان يكون

وهي ح

لجنسها وجود ولفصلها وجود لو كانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة
للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انها محض الصورة التي جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا
فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة وواحد وخمسة وخمسة
او ثلثة وسبعة او واحد وواحد وواحد حتى تنقضي كما يقال الانسان حيوان وناطق
او جوهر وجسم ونام وحساس كما في المحمولات الذاتية او كما يقال في المحمولات الوضعية
ان كرا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحدا وكذا
اذا لم التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان ناطق ويكون معناه انه
حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اي يحمل عليه الحيوان المشروط بكونه ناطقا
ويكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا باطل لان التسعة
سواء كانت مع شرط او لا شرط لا يحمل على العشرة ولا يكون التسعة
عشرة ولا العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان حمل التسعة مع معطوفها او قيدها
محمولة حملا عرضيا فان شان الاجزاء التي تشمل عليها العشرة ليس محمولا عليها
لا الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي ولا حمل الذاتيات ولا حمل العرضيات الا على وجه
المجاز في اللفظ او في الاسناد بل العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الاجزاء
ولست من الاجزاء وليست شيئا منها فهي امر به صارت الافراد واحدة
وهو المط فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التي مبلغ جملتها ذلك
النوع ويكون لكل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في ماهيته لكن صورته مهيته نفس اجزائه
المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول عدد من تاليف واحد وواحد الى ان يستوفي
ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التوقيف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكر ما يدل
الاحاد الخواص التي له ولم يذكر للاجزاء الا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التوقيف
حدا حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الى رجبيات وان ذكر ما يدل
الاحاد صار رسما ايضا وبيانه انا ان اشرنا الا مركبة من عدد بين دون غيرهما
مثلا جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهذا ايضا غير صحيح لانا كما يمكن اعتبار
تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ان تركب من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية

والتنـ

يرد بالثلثه

وواحد

الاعداد

العشاء

واثنين ومن تسعة وواحد فلا اولوية لشيء منها دون الآخر وليس تعلق ماهية العشرة
بواحد منها اولى من غيره ولا يمكن ايضا ان يتعلق بالجميع لان حقيقتها ماهية واحدة ولا يمكن
لماهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك الماهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا
واحدا وحيث لا اولوية لشيء منها فلا يكون الا الجميع ولا الواحد حدا بل رسما فالحد
هو المذكور اولا اعني التوقيف بذكر جميع الاحاد وتبيان الاثنين الاخرين من التراكيب
المذكورة هي رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول في حدود العشرة بالخمستين
لا بد ان يحدد ثانيا في تحديد الخمسة مرة اخرى وتنحل ذلك آخر الامر الى ذكر الاحاد
فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات
اعني قولنا خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصافا
لذات واحدة فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحد
لا يكون حقائق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان في اللوازم
والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم الهي لهذه الصناعة يعني ارسطو لا تحسبن
ان الستة ثلثة وثلثة بل ستة مرة واحدة وقوله مرة واحدة يمكن ان يكون
اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس يتوسط عدد وانما
اولا عددين ثم صيرورتهما ستة ولا ايضا انقسامها الى الوحدات بتوسط
انقسامها الى العددين وانقسام كل منها الى الوحدات بل التركيب منها والتحليل
اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التي تالف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس
لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر عنه واذا قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد
وواحد يجب ان لا تقصد من الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولو لا تحصل العبارة
عن ذكرها مرة واحدة كان التعبير عنها ان لا نذكر على التعاقب لا لاجل ذلك اولاجل صعوبة
اعتبار الاحاد المتكثرة في تحديد الاعداد على التفصيل او على العادة بصار الى الرسوم
من الاول والواجب الذي هو الحد لا يمكنه الا تحصيل تركيبها انتهى
كلامه وفيه ابحاث احدها في قوله فصولها عين جنسها وصورتها نفس
مادتها لانه ان اراد ان الجنس عين الفصل بحسب الماهية فلا يقع ضرورة

ولو أراد أنه غير الوجود أي وجودًا واحدًا لكل الأجناس والفصول كذلك
ولا خصوصية لهذا المعنى بالأنواع البسيطة إلا أن يقال مراده أنه ليس لها مادة
وصورة متمايزتان في الخارج وهو المراد بقوله وصورتها نفس مادتها وثانيهما
في قوله يجب أن يستند الخصوصيات آه لأنه لا يمكن أن الخواص خواص الصنف
ولا يلزم أن يكون مستنده الخصوصيات لازمة للنوع بل لازمة للصنف وثالثها
في قوله فلأن العشرة مثلًا من حيث أنها عشرة يقبل القسمة اه لأن مراده
بعدم قبول القسمة إن كان عدم قبول القسمة إلى الأجزاء فهو باطل كما مرّ غيره
أنه لا ينافي وحدة العشرة ومع ذلك لا ينفع أيضًا في المطلوب كما لا يخفى
وإن كان غيره فلا يظهر أنه ماذا وأنه أي نفع له في المقام وبالجملة فهم هذا الكلام
وتطبيقه على المرام مشكل جدًا وقوله يظهر أن محض الصورة التي حصلها بعينه نحو
مفصلها قد عرفت أنه لا يمكن حمله على ظاهره إلا أن يأول بما ذكرنا ثم لا يخفى
أنه يمكن أن يستدل على أن العدد ليس له صورة وراء أجزائه المادية مثلًا العشرة
ليس لها صورة وراء عشرة آحاد إذ لو كان كذلك لكان يصح أن يصير تلك
الآحاد مادة لغير العشرة وهو باطل ضرورة لكن هذا مع كونه قابلًا للمنع
ظاهر إلا يمكن أن يحمل عليه كلام هذا القائل وأيضًا بمجرد ذلك لا يلزم أن لا يكون
لها مادة وصورة إذ يجوز أن يكون لها مادة غير تلك الآحاد لكن فيه بعد
ورابعها في قوله ولأجل كونها نوعًا بسيطًا لا يجوز أن يقال اه لأن عدم جواز هذا
القول لا يبتنى على كونه نوعًا بسيطًا أصلًا بل إنما يبتني على كون الآحاد بمنزلة
الأجزاء التي رتبته الغير المحمولة وبما ذكرنا ظهر أن ابتنائه على تركيب النوع أقرب
من ابتنائه على بساطته وخامسها في قوله لكن صورته هيئة نفس أجزائه المادية
إذ لا معنى لكون الصورة نفس المادة إلا أن يراد به كما ذكرنا أنه ليس له صورة
بل هو نفس الأجزاء المادية وسادسها في قوله بل رسمها لأن ما ذكره على تقدير
صحته يستلزم أن لا يكون رسمها أيضًا بل لا يكون التوقف به صحيحًا والحمل على التنزل
بعيد كما ذكرنا في عبارة الشيخ وسابعها في قوله فيكون بهذه العنوانات

والمفهومات

المفهومات
الموضوعات اه لأنه على تقدير أخذ الصورة في الأعداد لا يكون بهذه العنوانات و
مما يصح حمله على تلك الذات وعلى تقدير عدم أخذها ليست عنوانات ومفهومات
مختلفة صادقة على ذات واحدة بل هي بعينها مفهومات متحدة مع نفس الذات والاختلاف
بالعبارة الإجمال والتفصيل كما أن بيانه شرحًا وثامنها في قوله ولأجل ذلك
أو لأجل صعوبته اه لأن قصور العبارة عن ذكر الآحاد مرة واحدة لا يصلح لأن
يكون سببًا للتعبير عن الرسم إذ يمكن أن يذكر الآحاد مرات لا مرة واحدة وهو ظ
قوله وليس إذا لم يكن الأنقص أكثر من شيء اه لما ذكر أن الأنقص غاية التقليل في العدد
وليس أقل منها وأن قلتها بالقياس إلى العدد ولعيب مما يقال إن ابتنا استشوانه
يمكن أن يتوهم متوهم أنه لا يصح ذلك إذ لو كان الأنقص قليلة بالنسبة إلى العدد
يلزم أن يكون كثرة أيضًا ولا يمكن أن يكون غاية في القلة فإذا لم يكن كثيرة بالقياس
إلى الغير يلزم أن لا يكون قليلة أيضًا بالقياس إليه فدفع ذلك التوهم ولما كان
ذلك التوهم يمكن أن يكون منشأه أمرين أحدهما أن سائر الأعداد قليلة وكثيرة
معًا فيتوهم منه أن يكون كثيرًا والثاني أن القلة والكثرة متضايفان فلا بد أن يكون
القليل كثيرًا أيضًا تعرض الشيخ لكلا الوجهين ودفع الأول بأنه لا يلزم إذا كان
بعض الأشياء قليلًا وكثيرًا معًا أن يكون كل قليل كثيرًا كما أنه لا يلزم من كون بعض
الأشياء مالكًا ومملوكًا وجنسًا ونوعًا معًا أن يكون كل مالك مملوكًا وكل جنس نوعًا
أيضًا وهو ظ ولا يخفى أن الاثنين كثير أيضًا بالنسبة إلى الواحد فتسليم الشيخ
عدم كثرته إما من باب التنزل أو لأن التوهم توهم أن قلته لو كان بالنسبة إلى الأعداد
لزم أن يكون كثرته أيضًا بالنسبة إليها وعلى هذا يحصل جواب آخر بأن يقال
لا نم أن كل قليل لا بد أن يكون كثيرًا ولو سلم فلا نم أنه لا بد أن يكون كثرته أيضًا
بالنسبة إلى الأعداد كما أن قلته بالنسبة إليها بل يكفي أن يكون كثيرًا في الجملة
وهو كذلك لأنه كثير بالنسبة إلى الواحد لكن لو أجري هذه الشبهة في الواحد
لما يمكن هذا الجواب وثانيهما بأن كون القلة والكثرة متضايفين يستدعي أن
يكون إذا كان شيء قليلًا بالنسبة إلى أمر أن يكون ذلك الأمر كثيرًا بالنسبة إليه

كل قليل لابد أن ح

لا ان يكون ذلك الاثنين كثيرا ايضا بالنسبة الى الواحد وههنا كذلك اذ الاثنين لما كانت
قليلة بالنسبة الى ساير الاعداد وكان ساير الاعداد كثيرا بالنسبة اليها ولا يلزم كونها
كثيرة بالنسبة الى الواحد ولا يخفى ان ههنا ايضا يمكن ان يسلم هذا ويقال ان الاثنين
كثيرة ايضا الا ان بين القوم على انه يلزم ان يكون كثيرة بالنسبة الى الاعداد وح
يرد منع آخر على ما ذكر ما عرفت هذا وقد قيل في هذا المقام واعلم ان كل عدد فله كثرة
في نفسه على معنى ان فيه احاد افوق واحد وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له
كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما فوق الواحد وزيادة وح يوصف الزايد بكونه
كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف ما يوصف لانه
مقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير اما المعنى الاول وليس بكثير بالمعنى الثاني
لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس
الى ساير الاعداد وعند هذا التحقيق عادة من انكر كون الاثنين عددا فقال الاثنان
لو عرض له القلة الاضافية لعرض له الكثرة الاضافية كما في ساير الاعداد
لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية
وكل ما لا يكون بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا وبالاضافة الى عدد آخر
كثيرا فانه ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد انتهى كلامه وانت خبير بان حل الشبهة
شبهة على عددية الاثنين وحل شبهتها على ان العدد لا بد ان يكون كثيرا بالاضافة
الى عدد وقليلا بالاضافة الى عدد آخر مما يأباه كلام الشيخ في السؤال والجواب
اما السؤال فلانه لا يلزم ح اثبات انه ليس بقليل بناء على انه ليس بكثير اذ عدم كثرته
يكفي في المرام بناء على ما ذكره القايل بان يقال كل عدد لا بد ان يكون كثيرا وقليلا
والاثنان ليس بكثير فلا يكون عددا وهو ظ وبما ذكرنا ظهر ان تقرير القايل ايضا
للسؤال ليس بصواب اذ لا حاجة الى نفي عروض القلة الاضافية للاثنين
كما ذكره على ما ذكره كما عرفت بل الصواب على تقرير كون الشبهة شبهة على عددية
الاثنين ان يقال ان كل عدد له قلة اضافية بالنسبة الى عدد والاثنان ليس له قلة
اضافية اذ لو كان له قلة اضافية لكان له كثرة اضافية ايضا لكنه ليست له

كما فعله الشيخ ه

وانت

وانت خبير بان هذا التقرير وان لم يكن فيه استدراك في نفسه لكنه يستلزم ان يكون الجواب باطلا اذ
كان يمكن ان يورد الشبهة بنحو آخر اخصر بان يقال كل عدد له كثرة اضافية بالنسبة الى عدد
آخر والاثنان ليس كذلك وبالجملة قد اتضح بما ذكرنا كل الاتضاح ان الشبهة لا تستقيم
حملها شبهة على عددية الاثنين بل انها شبهة على اقليتها واما الجواب فظاهر
ايضا فافهم **قوله** ونقول في جواب هذا الانسان اه لا يخفى ان هذا الجواب
مما لا وجه له لان هذا الاشتراط الذي ذكره في التضاد من ابطال احدهما الآخر بالذات
مما لا ماخذ له اصلا ولا يساعده بديهة وبرهان وبناء الكلام على الاصطلاح
مما لا محصل له في هذا المقام ثم انه كيف يصح هذا القول مع ما اشتهر منهم ان الوجود
لا يكون سببا للعدم اذ على هذا فكل ضد لا يبطل بسبب ضده يكون بطلانه بسبب
عدم علته فلا حصر في بطلان الكثرة بسبب بطلان وحداتها اذ هي اجزاؤها وعللها
وايضا لا يجامع هذا القول مع ما يقولون ان عدم المانع مما يتوقف عليه وجود الشيء
لانه ح يكون عروض الضد موقوفا على زوال الضد الآخر اذ هما متمانعان
ضرورة فلا بد ان يزول الضد بسبب عدم علته اولا حتى يطرأ الضد الآخر فكيف
يجوز ان يكون سببا لبطلان ضده بالذات والعجب من الشيخ انه لا يبالي
بذكر مثل هذه الوجوه السخيفة **قوله** فالاولى ان يكون الوحدة ضد الوحدة فان
قلت الوحدة الزايلة والطارية لا يكونان موضوعهما واحدا قلت الوحدة
والكثرة ايضا كذلك على ما سنذكره **قوله** وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة
عطف على قوله على انه ليست تبطل الوحدة والحاصل انه بين ان ابطال الوحدة
للوحدة ليس كابطال الحرارة للبرودة لو تجيء احدهما لان الوحدة الزايلة تبطل
اولا بسبب خارج ثم تعرض الوحدة الطارية بخلاف الحرارة والبرودة
اذ كل منهما يبطل الآخر بالذات وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان المحل
الوحدتين ليست واحدة بخلاف الحرارة والبرودة وهو كما قال
قوله بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب اه لا يخفى ان هذا التعاقب دليل
على تنافيهما بل ليس المراد من تنافيهما سوى ذلك وما قال من انه لا بد ان لا يكون

بل م

احدهما مسبوقا بالآخر فهو ايضا مما لا شبهة له كاشتراط الاول والثاني معا لانا
لا نفهم من التضاد ولا نجد بين الشيئين اللذين نحكم عليهما بالتضاد الا تعاقبهما
في الموضوع الواحد وامتناع اجتماعهما فيه وما سوى ذلك فلا دليل عليه الا ان بين
الكلام على اصطلاح وهو بمعزل عن هذا المقام ولم ينقل احد ايضا ان زينا بهذين
الشرطين اللذين ذكرهما الشيخ على الاصطلاح نعم ان المتأخرين اصطلحوا على ان
الضدين هما الامران الوجوديان وعلى هذا الاصطلاح يلزم ان لا تكون الوحدة والكثرة
متضادين فافهم **قوله** وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالوجود
قيل واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة
بعينها فمندفع بان الهيولى ليست في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة
التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى ينعدم بزوال وحدتها عند
طريان الاخرى فانه بان الدال على وجودها دل على ان وجودها وجود مبهم هو قوة
كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة ناقصة لا تأبى عن اجتماعها
مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العدديتين في جهة الصورة الجسمانية
واما الاجسام فليست كذلك بل لكل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت
ذاتها الشخصية انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف لان الهيولى تصير موضوعة للوحدة
والكثرة وان كانت بالعرض وبهذا يكفي تضادهما اذ ظاهر ان اشتراط ان يكون
عروض المتضادين بالذات خارج عن معنى التضاد ولا مدخل له فيه
والبناء على الاصطلاح مما لا محصل له فافهم **قوله** مما سلف لك اي المقالة
السابقة من الفن الثاني من المنطق **قوله** فنقول انه يلزم ان يكون
العدم منهما اه ماذكره لا ينفي التضايف وجه واحد لنفي كون التقابل بينهما تقابل
الصورة والعدم ومحصله انه اذا كان التقابل بينهما هذا التقابل فيلزم اولا ان
يكون العدم منهما عدم شيء من شانه ان يكون لموضوعه او لنوعه او لجنسه وههنا
يمكن ان يتمحل ويجعل كل منهما كذلك لكن الحق انه لا يجوز ان يكون بحيث يكون كل منهما عدما
وملكة بالقياس الى الآخر بل لا بد ان يكون احدهما عدما والآخر ملكة فالعدم

اول ذلك

اما الوحدة

اما الوحدة واما الكثرة والعدم وان جعلوا الوحدة هي الصورة والكثرة هي العدم لكن
ذلك يصعب علينا بالوجهين اللذين ذكرهما وكذا اشكل حمل الكثرة هي الصورة
لما ذكره فثبت انه لا يمكن حملهما على العدم والملكة ايضا هذا هو مفاد كلام الشيخ
كما لا يخفى على من له ادنى دربة وقد قيل في شرح هذا المقام ليس يمكن ان يكون تقابل
الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم هو عبارة
عن لا كون شيء لما من شانه او من شان نوعه او من شان جنسه ان يكون ذلك الشيء
كما عرفت في المنطق فيلزم ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان يجد لكل واحد وجدت به
صارت الوحدة فيه عدما للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون
له وان كان العدم منهما هو الكثرة ان يجد لكل اشياء كثيرة وجدت به صارت
الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها
ان يتوحد بتلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير
محتمل ههنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي اولان كل جنس نوع باعتبار
ثم انه معلوم ان الاول ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون
كذا بحسب نوعه او من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يكون
له من جهة نوعه بالحقيقة في فرد آخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير كذا
فاذا قلنا ان زيدا الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا
يحصل فيه له امكان البصر من جهة كونه انسانا وليست الوحدة والكثرة
من هذا القبيل فالواحد الشخص مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن له ذلك
لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا من جهة من الجهات وكذا الاشخاص
الكثيرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا ان من الامكانات وكذلك الحال
في سائر اقسام الوحدة ومقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني ان تقابل
العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والآخر عدم ملكة
له لاستحالة ان يكون من شان كل منهما عدم الآخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة
واما الكثرة امرا معقولا بنفسه باعتبار ذاته وهو الملكة والآخر الذي

علیک

بعدم امر اعتباري معقول بنفسه ولان بناء ذاته اذ الاعدام لا تتعقل ولا توصف الا
بالملكات لانها اعدام مضافة ليست اعداما مطلقة فقدم من القدماء الذين
جعلوا التقابل بينهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من جنس الملكة والكثرة من جنس العدم
وعندهم ان هذا التقابل اول المتضادة من الاشياء، واطلاق التضاد على هذا
التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط كون المتضادين وجوديين
انه وانهم رتبوا تحت الملكة الصورة ومقابلها الذي هو المادة والخير وعدمه
الشر والفرد وعدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمها اليسار
والنور وان الكثير والمستقيم والمربع والعلم والذكر واعدامها الظلم والمتحرك
والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اوليا بان يكون
عدما وذلك ان الوحدة بعدم الانقسام والكثرة تعقول التجزئة وهذا الوجه فيه
نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان لا احد للوحدة كما لا احد للوجود بل هي غنية
عن التعريف لانها اعرف الاشياء، بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم الانقسام
لازم من لوازمها ويجوز ان يكون للوجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر
لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير بينهما في المفهوم
واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي الذي للجسم امر وجودي
وهو ضرب من ضروب الوحدة العددية انتهى كلامه وفيه ابحاث اما اولا
فلان ما ذكره في تفسير كلام الشيخ ووجهه به لا ينطبق على كلامه اصلا
وانه لا يحتمل ان يكون وجهين بل هو وجه واحد على ما فصلنا وهو ظاهر واما
ثانيا فلان قوله ان المراد من كون الخ ، ممكنا ان يكون كذا اه مما لا يخفى فساده
والشيخ بريء من ان يقول به وهو لا يدعي ان الواحد الشخصي ليس من شانه بحسب نوعه
ان يصير كثيرا بل هو قائل به وتوجيه كلامه ما ذكرنا ولا حاجة فيه الى الزام هذا الامر الشنيع
واما ثالثا فلان الشيخ لم يجعل الوحدة اوليا بان يكون عدما بل ذكر انه يشكل جعل
كل من الوحدة والكثرة عدما للاخرى واما رابعا فلان ظاهر كلامه انه معترض على الشيخ
بوجوه ثلثة في قوله وهذا الوجه فيه نظر اما اولا اه وانت خبير بان وجهه الاول

هو ما ذكره

هو ما ذكره الشيخ نفسه بقوله وقد ذكرنا في هذا واما الوجهان الاخران ففسادهما ظ
لا يحتاج الى البيان فافهم قوله لان ما كان من ذلك في الالفاظ اه يعني ان التناقض بما كان
في القضايا فهو خارج عن هذا الاعتبار لان كلامنا في نفس مفهوم الواحد والكثير وما كان
في المفهومات المفردة لم يدخل في جنس تقابل العدم والملكة اذ ليس العدم والملكة الا
السلب والايجاب الا انه اعتبر فيه الاستعداد ولم يعتبر في السلب والايجاب
ولما ظهر انه ليس بينهما تقابل العدم والملكة ظهر انه ليس بينهما تقابل السلب والايجاب
ايضا اذ نفي تقابل العدم والملكة بينهما كما ظهر من دليله بناء على عدم كون شيء منهما
عدما للاخر لا على عدم الاستعداد وهذا المعنى كما ينفي العدم والملكة ينفي السلب والايجاب
ايضا وقد قيل في هذا المقام بعد ما قرر الدليل على نفي كون التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا ايضا تقابل التناقض
فان ما كان التناقض من الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين
سلبا صريحا للاخر كزيد وسلبه وكزيد قائم وليس ابن قائم فظ ان ذلك الاعتبار
غير ما نحن فيه اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهومه مفهوم السلب للاخر انتهى وهو
كما ترى قوله فبالحري ان يكون ان لا تقابل بينهما اه قد علمت بان ادلة الشيخ على نفي
التضاد بينهما فالظ ان يقال انه لو اصطلح على ان الضدين هما الامران
الوجوديان على ما هو طريقة المتاخرين فهما ليسا بضدين لكن على هذا لا ينحصر التقابل
والتنافي بالذات في الاربعة المشهورة بل يتحقق في الامور الاعتبارية من غير ان يسمى
بالتضاد وما نحن فيه من هذا القبيل وان اصطلح على ذلك فهما ضدان وكيفما كان
لا وجه لنفي التنافي بينهما بالذات وحصر تنافيهما فيما هو بالعرض وباعتبار لحوق
ارفافهم قوله وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافات كان يجعل
الحركة الواحدة التي تقدر بها الحركات حركة فرسخ او ذراع مثلا قوله الا ان ذلك
غير مستعمل وغير واقع موقع الفرض الاول يعني ان جعل الحركة الواحدة حركة
مسافة ما وتقدير الحركات بها لم يستعمله احد ولم يقع موقع الفرض الاول
ان فرض الحركة الواحدة حركة زمان ما مثل حركة ساعة على ما بينه ووجه عدم وقوعه

سوقه ظ اذ الوضع عن فرض الوحدة في الحركة تعذر الحركات وضبطها وظ ان ضبطها
بالحركة الواحدة المفروضة في المسافة ليس كضبطها بالحركة الواحدة المفروضة في الزمان
وفي بعض النسخ الوضع الاول والظاهر انه تصحيف وقد قيل في شرح هذا المقام ثم انه
لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لسائر
الحركات كان شيئا خارجا عن مسلك الطبيعة وبعيدا عن الاستعمال وعن دائم
موضع الوضع الاول اذ الوضع الاول في وحدة الحركات وحدتها التي من قبيل الزمان
لان وجودها تدريجية فكذا وحدتها وكثرتها بالذات بما الاتيان من جهة الزمان لا من جهة
المسافة انتهى ولا تفهم منه انه كيف لا يفهم كلام الشيخ وانه بناء على اي نسخة العرض او الوضع
فافهم قوله في مراضع لقوا في الطبيعيات الى تحصيل اصناف الادراكات
التي لنا قوله فان كانت هذه جواهر غير جسمانية اي غير ذي وضع ومقدار سواء
كان بالذات او بالوضع وعلى هذا الاشكال في بطلان امكان تركب الجسم منها لكن الكلام
ح في ان ما ذكره غير جاهر كما سنذكر ولو اريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضع ومقدار
بالذات فيشكل ح الحكم بعدم امكان تركب الجسم منها لان الهيولى عندهم للانع الصفة
مع قولهم بتركب الجسم منها قوله فاول ذلك ان يكون لهذه الجواهر وضع اه لا يخفى
انه لو اريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضع ومقدار اصلا فهذا الحكم والحكم الذي
قبله في الشق الاول ما لا خفاء فيه لكن يرد انه يبقى شق آخر لم يبطله الشيخ وهو ان
يكون جواهر لها وضع بالعرض ولو اريد بها ما ليس لها وضع بالذات فيرد على
الشق الاول ما اوردنا انفا وعلى هذا الشق انه لم لا يجوز ان لا يولف
منها الجسم اي الجسم المطلق ويكون لها وضع بالعرض كالصورة النوعية فهذا
الوجه الاول ليس بوجه ولو اريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس باجسام
كما يدل عليه ترديده الاول مع الايراد اظهر اذ يجوز ان يكون ذوات وضع بالذات
ايضا كالصورة الجسمية وسيجيء منه زيد القول عند ما يجيء الشق الاول
من الترديد الاول قوله وثانيها انه لا يخ اما اه فيه نظر اذ يجوز ان لا يصح
مفارقتها ومع ذلك يكون جواهر كالصور النوعية الا ان يدعى البداهة في انا نعلم

لكن

فصل ه

الاخصه

لكن ليس لها دخل في تحقق حقيقة الاجسام كما ادعوا البداهة في مدخلية الصور النوعية
في تحقق حقيقتها لكن على هذا لا حاجة الى هذا التطويل واثبات عدم امكان المفارقة
الا للتوضيح قوله وليس الا وكذلك مع ان في الشق الاخير اي تجامه مجردا لا ان يحصل
في جسم بعيد يلزم خلاف الفرض ايضا اذ المفروض انه لا يمكن مفارقتها عن مطلق
الجسم قوله واما الكون فقد فرغنا منه هذا وقع في البيت قوله ويجب من ذلك
ان يكون كل جسم اه هذا لا يظهر تعلقه بالحديث الكون ولا بما سبقه قوله ثم هذا
النوع من الانتقال لا يبطل موضعه كانه بيان حال والا فلا دخل في الاستدلال وهو ظ
قوله فان المستبين لا يتقيف اي شيء اتفق اه فيه منع ظ لم لا يجوز ان يكون ان يعين
ما يلزمه ان يكون دائما في موضوع اي موضوع كان وكان سبب تعين الموضوع من
خارج كما ان الجسم المعين يلزمه ان يكون في مكان ما وسبب تعين المكان الامور
الخارجة قوله فيقال التقيف الذي تعلق به صحة وجوده اولا اه يعني الموضوع الذي
استعد لوجوده وحاصل الجواب ان الموضوع اذا استعد مثلا لوجود شيء بوجه فيه هذا
الشيء وتعين وتشخص بهذا الموضوع فتشخص ذلك الشيء هو عبارة عن كونه في هذا الموضوع
وبذلك ظهر انه كيف يصح ان يتعين الشخص واحدا معينا من الموضوعات الغير المتناهية
هذا ولا يخفى بان يجوز كون الهيئة في موضوع معين مما يشكل اثباته كيف وقد يتحقق
شخصان من هيئة واحدة في موضوع واحد بحسب اختلاف الزمان فاذا كان لاختلاف
الزمان مدخل في التشخص فلم لا يجوز ان يكون للفاعل وللامور الاخر الى رحبة الاخرى
منه وعلى هذا يجوز ان يحصل التشخص بالفاعل او غيره من الامور التي رحبة ويلزمه
ان يكون في موضوع ما ويكون تعين الموضوع بسبب الامور التي رحبة ولم يجوز
العقل ان يكون شخص ينتقل من موضوع الى موضوع لكن الانصاف ان
الدعوى اظهر من هذه البيانات التي ذكرها الشيخ اذ كان البداهة تحكم بان الوصف
بل الحال مطلقا يمتنع انتقاله من محل الى محل والانتقال كانه منحصر في الزوال
والحركة والحركة لحال على الحال فتدبر قوله اما غني عن الموضوع واما مفتقر
على موضوع واحد فقد عرفت الحال فيه قوله واما ان يحصل حاصل البياض شيئا

لان الحكم ه

في نفسه ذا مقدار اه هذا هو القسم بقوله فان كانت منه جواهر غير جسمانية ثم لنا حمل الجواهر
الغير الجسمانية على ما ليس بجسم كما هو الظاهر من كلامه فهذا القسم هو ان يكون تلك الامور
احساما ولنا حمل على ما ليس بامور ذوات وضع ومقدار فهذا القسم هو الذي يكون له وضع
ومقدار اما في الجملة لنا كان القسم الاول ما ليس بذي وضع ومقدار مطلقا واما
بالذوات لنا كان ما ليس بذي وضع ومقدار بالذوات ولا ما في تفصيل القول في الشقوق
الثلثة والصالح الحال في عرضية تلك الامور اما على الاول فيرد على قول الشيخ
فيكون له وجود اه وجود اه بياض اه انه لم لا يجوز ان يكون الجسم بعينه البياض
ويكون مقداره مقدار الجسم لا مقدار اخر فلا يلزم ما الزمه الشيخ ويمكن دفعه بانا نعلم
بالبداهة ان الجسم الخاص باق بعينه وزوال عنه البياض لكن على هذا سقط ما الشيخ بشقيه م
لزم ما ذكره في ابطال الشق الاول غير صحيح اذ يجوز ان لا يكون احساما ويتألف
منها الاجسام بل جزء الجسم لا بد ان يكون كذلك قوله او ما لا يتجزى في ابعاد جسمانية
فليس بالممكن ان يؤلف منه جسم بقول ان اراد به ما لا يتجزى في الابعاد جسمانية
ما ليس بجسم ففساده ظاهر ولنا اراد به ما لا ينقسم اصلا لا بالذات ولا بالعرض
او بالذات فقط فغيره ان علام كونها احساما لا يستلزم ذلك اذ يجوز ان لا يكون احساما لحسا ام
ويكون منقسما في الجملة كالهيولى او بالذات كالصورة ويجوز ايضا ان لا يكون
ولا يتألف منها الجسم المطلق ومع ذلك يكون جوهرا كالصورة النوعية واما على
الثاني فلنا كان الشق الاول بشقيه صحيحا اذ على تقدير ان لا يكون لها وضع اصلا
لا يجوز تألف الجسم منها ولا كونها مفارقة للجسم سارية فيها وهو ظاهر لكن هذا الشق
الاخير مما لا يستقيم اذ يجوز ان يكون ذات مقدار بالعرض ويكون مقدارها مقدار
الجسم كالهيولى ولا يلزم محذور واما على الثالث مما ذكره في الشق الاول منظور
فيه كما ظهر وجهه مما ذكرنا وكذا ما ذكره في هذا الشق الاخير اذ يجوز ان يكون
البياض مثلا هو نفس الصورة الجسمية ويكون مقداره بعينه مقدار الجسم
من دون لزوم محذور وتحقيق المقام ان يقال ان البياض مثلا اما نفس الجسم
او نفس الصورة الجسمية او الهيولى او يكون من قبيل الصور النوعية والاول

والشأن

والشأن باطلان بالبداهة اذ نشاهد ان الجسم الخاص والصورة الجسمية الخاصة باقيان
بعينهما مع زوال البياض واما الثالث فعندهم ان الهيولى لا بد ان لا يكون
امر متحصلا حتى يصح ان يصير واحدا وكثيرا مع بقائه بعينه والبياض امر محصل
لا يجري فيه هذا الا ان كالصورة الجسمية واما الرابع فلا يمكن دفعه الا بانحاء البداهة
وانه لا دخل له في تحقيق حقيقة الاجسام الخاصة لو امكن ولا ينفع اثبات علام صحة
انتقاله لان الصور النوعية ايضا كذلك هكذا ينبغي ان يحقق المقام قوله
فاذا كان في الاجسام اه يعني ان البياض اذا كان ذا مقدار في ذاته ويكون مقداره
غير مقدار الجسم الذي فيه بالوجود فيكون جسما البتة ثم ان كان ساريا في الجسم الذي
فيه فيلزم تداخل الجسمية وان لم يكن ساريا فيه بل متميزا عنه ملاقيا له فح
يكون جسم اخر ملاقيا لهذا الجسم ويكون البياض موجودا في ذلك الجسم الاخر اذ لا
يمكن ان يكون البياض حينئذ ذلك الجسم لان حد الجسم غير حد البياض غاية الامر
ان يكون لازما لهذا الجسم الاخر ولا يمكن مفارقته عنه وهذا لا ينافي عرضيته ولا يخفى
ان كون البياض غير نفس الجسم وغير نفس الصورة الجسمية مما لا خفاء فيه على ما ذكرنا
ولنا امكن المناقشة على ما ذكره الشيخ من مغايرة حديهما بناء على منع كون ما ذكره حدا
للجسم فان قلت على تقدير علام كونه حدا ايضا لا يمكن العينية اذ كيف يجوز ان يكون
حقيقة الجسم متحدة مع البياض والحلاوة مثلا مع اختلاف حقيقتهما بالضرورة
وجعل الجسم متحدا مع بعض هذه الامور دون بعض ترجيح بلا مرجح بالبداهة قلت
يمكن ان يقال لعل الجسم بعينه جنسية يكون البياض في الحلاوة مثلا انواعهما فانهم
قوله وقد علمت كل شيء اه بالفعل فيه منع لكن لا ضير اذ المدعى هو الكلي قوله
وليس فيه اثبات ما ذهب اليه الظ ان يذهب بالنون يعني انما ذكره بالنقض
مجه الجميع الذي يستدل على علام كون العلوم عرضا من باب المنع وليس فيه اثبات
ما هو مذهبنا من ان كل علم عرض فلا بد من اثباته وقد تصدى له بقوله فنقول اه
وقد قيل ان في اكثر النسخ يذهب بالياء المثناة من تحت وانت خبير بان
ان النقط ليس بمضبوط في امثال هذه الكتب فلا عبرة بها وعلى هذا ايضا

لكن لن نقول مجهولا ذكرنا معناه لما ذكرنا واما قراته معلوما وحمل الخبر المستتر فيه راجعا
الى المحتج فليس بمستقيم فان قلت ما مراد الشيخ في هذا الاثبات على ما ذكره في النقض
قلت ما ذكره في النقض ليس الا ان الامر الخارجي لا يمكن ان يحصل بذاته في العقل بل يحصل
ماهيته ومعناه وهذا النقض محقة لكن هذا لا يكفي في كون العلم عرضا اذ يجوز ان يكون
العلم نفس الامر الخارجي لا بان يحصل في العقل بذاته بل بان يكون باعتبار وجوده
الخارجي معلوما اذا لم يكن في مادة فيتبين في هذا الاثبات ان الشيء باعتبار الامر
الخارجي لا يجوز ان يكون معلوما بل لا بد ان يكون معلوما باعتبار وجوده في الذهن
وقد بين سابقا ان الشيء لا يجوز ان يوجد في الذهن الا ماهيته ومعناه لا بذاته
وان الماهية والمعنى اذا كان في الذهن لعو عرض وان كان ماهية الجوهر ومعناه
هو هذا ايضا من دون ان يلزم محذور كما حققه فبهذا يثبت ان العلم مطلقا
عرض وقد اتضح في هذا الاثبات حال التعليميات ايضا بانها لا يجوز ان يكون
مفارقة كما ذهب اليه بعض فيكون العلم بها باعتبار وجودها في الذهن
بلا شبهة اذ ليس وجودها في الخارج مجردا عن المادة حتى يعرض فيها شبهة ولو سلم
انها يجوز ان يكون مفارقة فقد علمت ان الوجود الخارجي لا يكفي في العلم بل لا بد
من الوجود الذهني وقد عرفت الحال فيه **قوله** ولانها اما ان تحصل لقوله لانه
اعراض متقوم عليه **قوله** اما التي في الوجود فلا يخفى ان هذه الامور لم يعلم وجودها
في الخارج بل المعلوم انها من الامور الواقعة في نفس الامر وليست بالاعراض
الصرفة فمراد الشيخ وجودها وان كان نحو ذلك فهو صحيح لكن على هذا لا يلزم كونها
اعراضا اذ العرض هو الممكن الموجود في الخارج وكان الشيخ لم يقل بهذا
الاصطلاح وانما هو من المتأخرين بل يحمل الامور الاعتبارية ايضا من الاعراض
كما يظهر من تتبع كلماته وان كان مراده الوجود الخارجي فاثباته مشكل فان
قلت اذا كان المراد بوجود هذه الامور وجودها في نفس الامر فهل يحتاج
الى اثبات وجود الدائرة والاشكال الهندسية المبتنية عليها ام وجودها
بهذا المعنى بديهي على نحو وجودها الفردية والزوجية ونحوهما من الكيفيات

المنفصل

المتقدم بالكم المنفصل واما المحتاج الى الاثبات وجودها الخارجي قلت وجودها بهذا
المعنى ايضا محتاج الى الاثبات وليس من باب وجود الزوجية والفردية اذ
لعل الشيء الذي توهم الاستدارة من السطح يكون من باب الاختراع لا ان يكون
في الواقع كذلك بل يكون فيه مضرسا **قوله** فيكون ما لا موضوع له اي حيث
يكون ما لا موضوع له والمعنى ان امثال التعليميات وصورها لا يجوز ان يكون
قائمة بنفسها لا في مادة بدنية او نفسانية اذ يلزم حينئذ ان يتكثر افراد نوع بدون
الموضوع والمادة وقد تبين ان تكثر افراد النوع بسبب تكثر المادة **قوله**
دايرا بالضلع الثابت على محيط الدائرة ظاهره ان المراد الضلع الثابت من ضلعي القائمة
وهو ليس بمستقيم اذ هذا الضلع هو الضلع الذي على سطح الدائرة التي هي قاعدة المخروط
من دورانه بل انما يحصل من دوران الضلع الذي هو وتر القائمة فلا بد من حمله على هذا
الضلع لكنه بعيد جدا **قوله** مطابقة او مماسة او موازاة على تقدير الموازاة يحتاج
ايضا الى ملاء الفرج وسد الخلل كما لا يخفى **قوله** فاذا صحت الدائرة صحت الاشكال
الهندسية اعلم ان في امر الاشكال وكونها من مقولة الكيف اشكالا وقد ذهب
بعض الى انها من مقولة الوضع قال الشيخ في قاطيغورياس من هذا الكتاب في الفصل
الاول من المقالة السادسة من الفن الثاني من جملة الاولى في المنطق وقد غلط
من ظن ان الشكل يصدق حمل معنى الوضع عليه بوجه من الوجوه وانما عرض له من
حمله باشتراك الاسم في الوضع وذلك لان الوضع قد يقال على وجوه فيقال وضع
لحصول الشيء في موضعه وهذا المعنى من الوضع هو نفس مقولة الاين ويقال
وضع لحصول الشيء مجاورا للشيء من جهة مخصوصة كما يوضع خط عند خط
وهذا النوع نوع من المضاف ومقول ماهيته بالقياس الى غيره فان وضع
الشيء عند مجاوره مقول بالقياس لا وضع مجاوره عنده بل هذا الوضع هو
المجاورة ومن يشكل عليه ان المجاورة من باب المضاف ويقال وضع
للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب
حصول الوضع بالمعنى الثاني لاجزائها وبالجملة لوجود اضافة ما في اجزائها

حتى ينحصر مدة في التساوي ان يكون مستديرا بتمام مدته الى بعض ما يجد

ولا يحصل المخروط

الى نوجد بالفعل او بالتوهم حتى يكون الاجزاء اذا وجدت على اضافة ما معلومة اوكان
الجسم بحيث يمكن ان يتوهم له اجزاء وذات اضافة ما معلومة حصل للكل بسبب
ذلك هيئة هي الوضع وهذا هو المقولة وهو صفة لجملة الجالس لان من اجزائه
لكن انما يكون بتلك الصفة للجالس اذا كان لاجزائه بعضها الى بعض اضافة
او امكان اضافة ولا كل اضافة بل اضافة هيئة المجاورة ولا كل اضافة هيئة
المجاورة بل ان يكون لها نسبة مع ذلك الى جهات تكتنفها او اجزاء امكنة
او اجزاء امور محوية فيها وبالجملة ان يوثق بالاعتبار الذي هو جنبها اعتبار
لمناقضتها بينها وبين امور مباينة لها فان الهيئة التي للاعضاء الجالس بعضها
عند بعض اذا اثبت وقلبت الجالس والهيئة ثابتة بالقياس المعتبر للاجزاء
بعضها عند بعض لم يكن جالسا اذا زالت النسبة بينها وبين الامور الخارجة
عن جوهرها ولم يثبت الداخلة على نسبتها ولذلك ما يقال انه قد انتقل وضعه
والذي يقول ان الشكل من الوضع لان الشكل يتعلق بحدود منها تحاور خاص
لوضع بعضها عند بعض فلقد يغلط من وجوه من ذلك انه اخذ الحدود مكان الاجزاء
وان الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وغلط او جب ان يكون هذا الوضع
من المقولة الخاصة ولم يعرف ان هذا من المضاف واما الوضع الذي هو المقولة
فهو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج مباين لا وضع اجزاء الشيء في نفسه
وغلط ايضا اذ ظن ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو من تلك المقولة
فان الشكل وان كان لا يحصل الا باضافة من الحدود او وضع ايضا فليس
يجب ان يكون الشكل وضعا فان المربع ايضا لا يحصل الا بعدد في الحدود
وليس يجب ان يكون المربع عددا الا ترى انه لا يقال ان المربع هو عدد الحدود
ولا ان المربع هو وضع حد عند حد فاذا ليس يقال احد ذلك عليه فلا يكون
هو داخلا في مقولته بل يقال ان المربع حاصل من وضع كذا او عن حد كذا انتهى
كلامه ولا يخفى ان الشيخ مع هذا التطويل ما اتى بما يشفي العليل ويروي
الغليل لان حاصل ما ذكره ان الشكل هيئة حاصلة من وضع الحدود الى

اضافتها

اضافتها بالمجاورة والمقولة التي هي الوضع هي هيئة حاصلة من وضع الاجزاء الى اضافتها
بالمجاورة مع وضعها ايضا بالنسبة الى الامور الخارجة ايضا وانت خبير بان هذا لا يدفع
الاشكال اذ يشكل الامر بان الهيئة الحاصلة من وضع الحدود لم يكون من مقولة الكيف
والهيئة الحاصلة من وضع الاجزاء بعضها الى بعض والى الامور الخارجة من مقولة اخرى
مباينة لها اسمي بمقولة الوضع وهل هذا الا تحكم صرف وجزاف محض تشهد البديهة
ببطلانه وعليك بالتامل التام لعل ينكشف عليك ما هو حقيقة المقام **قوله**
ولا ظهر انه فوجود الرابع اقبح ظاهره انه على تقدير عدم الزوال وجود الرابع اقبح
منه على تقدير الزوال بلا توقف وفي وجه الاقبحية خفاء ظاهر الا ان يكون المراد مطلق م
انه اقبح على تقدير الزوال اذ فيه يمكن ان يكون على سبيل الانحدار على السطح ولو توهما
فافهم **قوله** بيت جواز دوران ضلع القائمة على الزاوية فوات شيء فيما سبق
ان هذا البرهان المستقيم من الدوائر لا بد ان يكون وتر الزاوية وبين العبارة لا تحتمل التوجيه
الذي ذكرنا في سابقها **قوله** واما انه اذا فرض للاضافة وجود كان عرضا فهذه
العبارة تدل على ان مراده من الوجود الذي يدعى في بعض الاعراض هو الوجود الخارجي
لا مطلق الوجود في نفس الامر وعلى هذا الامر فيما ذكره ما سبق شكل جدا كما اشرنا اليه
فيما مر وكذا في الاضافة كما سنشير اليه **قوله** ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على
محقق كالكثير الاضافي والكل والجزء لان الكثرة ولئن لم يكن محققة اذ لا حد لها لكنها
بناء على الضعف وهو محقق والجزء ايضا ولئن لم يكن له حد معلوم لكن الجزء
باصطلاحهم ما يكون عاد افناؤه على امر محقق هو العادية **قوله** والذي
يتعلق ههنا من امر المضاف اه لما كان البحث متعلقا بماهية المضاف
قدمه على البحث عن وجوده **قوله** واما حالة موضوعة للابوة والبنوة الظ
ان يقال واما حالة حاصلة في الاب والابن كليهما او موضوعة الحالة للابوة
والبنوة مما لا يحصل لهما في المقام **قوله** حتى يحتاج الى ان يتخذ من ذلك في حلك
الوضع اسما مشكلا الذي يذهب الى ان الاضافة عرض قائم بمحلين يقول ان
الوضع يقول بالتشكيك على افراده لانه المحتاج الى الموضوع فما كان محتاجا

لا موضوعين كان احتياجه الى الموضوع اكثر واشد فكان اولى باسم الوصف واطلاق
الاعتذار على هذا الاجل قيام الوصف بمحلين مما لا وجه له وكانه لم يرد بالاعتذار
هذا بل اراد انه لا احتياج الى الاعتذار في جعل الوصف قائما بمحلين وصلة اسما مشتركا
فافهم **قوله** بل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او ان ما تصور في العقل
ظاهره ان الكلام في وجود الاضافات في نفسها في الخارج وعدم وجودها لا
وجودها في الاشياء في الخارج **قوله** ويكون لكثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلناه
هذا الظاهر يدل على خلاف ما سبق وان الكلام في وجود الاضافات للاشياء
في الخارج او في العقل **قوله** فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات اه هذا موافق
للعبارة الثانية **قوله** وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان هذا موافق
للعبارة الاولى وبالجملة في الكلام تشويش وتفصيل المقام ان يقال ان كان
الخلاف في وجودها في نفسها في الخارج وعدمه كما هو الظاهر من كلام الشيخ في اول
الفصل حيث قال هل للمضاف وجود حتى يكون عرضا اذ الوجود الرابطي
مما لا معنى له هاهنا فالاستدلال الذي ذكره الشيخ على وجودها من انا نعلم ان هذا
في الوجود اه ليس بتام اذ ما نعلم ان هذا متصف في الوجود الخارجي بانه ابو ذلك
لانه يتصف به في الذهن لا ان الابوة موجودة في الخارج والفرق بينهما ظاهر ولو قيل
ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يستلزم لثبوت الثابت في ذلك الظرف نمنعه
حتى يقام عليه دليل نعم انما يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وان كان
الخلاف في وجودها الرابطي في الخارج فهذا الاستدلال تام لكن ان النزاع الاول
وهولاء اما انهم خلطوا بين المعنيين ولم يفرقوا بينهما او يكون بناء كلامهم
على المغلطة التي ذكرنا **قوله** واحتجوا وقالوا نحن نعلم اه قد عرفت ما فيه وبما
عرفته ظهر حال ما قيل هناك حجة القائلين بكون الاضافات من الموجودات
الخارجية وهناك حجة قوية لا يرد عليها شيء انتهى **قوله** وقالت الفرقة
الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة للاشياء ظاهره ان مرادهم نفي وجودها
في نفسها اذ على هذا لا يلزم التسلسل وقولهم موجودة للاشياء ان كان من عبارتهم

يراد

يراد به انها موجودة في الخارج كما سبق للاشياء وعلى تقدير كون النزاع في الاول فلعل ان يكون
المراد انها لا تثبت للاشياء في الخارج والا لكانت موجودة في الخارج بناء على المغلطة المذكورة
ويلزم التسلسل فكان استدلالهم كدعواهم غير صحيح والصحيح من الخصم والاستدلال كما
اشرنا اليه **قوله** من مضافة اي الابوة مضافة اي المضاف المشهوري لانه موصوف
بها الاضافة الحقيقية التي هي العارضة فهي مضاف مشهوري اي انها عارضة
كالان زيدا مضاف مشهوري باعتبار انه اب وموصوف الاضافة اي الحقيقة لو كانت
موجودة في الخارج لزم التسلسل لان الابوة اذا كانت موجودة في الخارج فلا شك انها
تكون عرضا قائما بالاب اذ لا يمكن ان تكون موجودة قائمة بنفسها وهو ظ واذا
كانت عرضا قائما بالاب كانت عارضة له والعارضة ايضا اضافة حقيقية
فيكون هي ايضا موجودة في الخارج وكانت عارضة للابوة وهكذا فينقل الكلام الى عروض
العارضة وعروض عروضها الى غير النهاية وهذا الاستدلال متين لا يعتريه شبهة وما ذكره
الشيخ في جوابه مشكل جدا وعلى هذا فالصواب في ان الاضافات الحقيقية انها ليست
بموجودة في الخارج بناء على هذا الدليل لكن الاشياء متصفة بها في الخارج بناء على الدليل
السابق لا بجميعها بل ببعضها او بعض الاضافات يمكن ان يكون الاتصاف
به في خصوص الذهن وهذا الدليل على ان الاتصاف بجميعها في الخارج كما لا يخفى
وقد قيل في هذا المقام لما كانت الاضافة اسم الاشياء الضعيفة الوجود الحقيقية
الذات كالهيولى والعدد والزمان المتصل والحركة التي بمعنى القطع واذا اسند
ضعف الوجود وخفاؤه في حد يكاد ان يلحقه انكر ذكر الكل وجود الاضافات
في الخارج فعلى الحكم ان يهم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة بل هي
نفسها من الامور الموجودة في الاعيان او من الامور المنصوصة التي ظرف تحققها
وصدقها انما هو الذهن فقط كالكثير من الصفات والاحوال التي لا يوصف
الاشياء الا بعد ان يصير معقولة في الذهن ويكون القضايا المعقودة لها ذهنيات
طبيعيات للنسب في رجعيات محصورة كانت او مهملة او شخصية هي كالكلية
والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية والحمولية والموضوعية وما يجري

الابوة التي هي مضاف حقيقي وحاصل استدلالهم لكن مم م

بالعدم م

هذا الجزئي كون المعقول قضية او نقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا
او برهانا او خطابة او مغالطة او جدلا او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بشيء
منها فالانسان في الخارج لا يوصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعيا ولا الحيوان
بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما او خاصا فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات
انما يحدث في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي يقال لها
المعقولات الثانية كالكلية والنوعية واشباههما ومنهم من فرقوا بينها وبين
المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظايرها بان عروض
تلك المعقولات انما هو في الذهن بشرط كون المعروضات والموضوعات
معقولة حاصلة في الذهن حتى تكون الوجود الذهني قيدا للموضوعات فان الانسانية
ما لم تحصل في الذهن ولم تكن معقولة لم توصف بانها كلية او نوع وكذا شرط كون
الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية للسماء فانها
وان كان حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي
بل لنفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال تنتزع منها الفوقية فالقضايا
المعقودة لها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات محضة بل
حقيقيات ومن المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات
غير موجودة عنده زعما منه ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا
في الخارج وكونه بحيث ينتزع في العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك يستلزم
لوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية
وجود زايد على وجود هيئة السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها لا على هيئة
الصفة تكون لها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا نعني بوجود
الشيء خارجا الا صدق حده ومفهومه على شيء في الخارج كما سيصرح به
الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل
من الطايفتين حجج ودلايل انتهى كلامه ولا يخفى ان الفرق الذي ذكره من الوقف(?)
الثاني لا يفهم له محصل الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المتاخرين ثم ما اورده
على ذلك

على ذلك البعض غير وارد اذ مراد ذلك البعض ان السماء في الخارج متصف بالفوقية بمعنى ان العقل
ينتزع من السماء الخارجي الفوقية انتزاعا صحيحا مطابقا للواقع بالبداهة الحس ومعنى اتصافها بالشيء(?)
الا كونها بحيث يصح انتزاعه منها الا ان كونها بتلك الحيثية بمعنى كون غير الفوقية بل المراد
ان الاتصاف بالفوقية هو ثبوتها لها في الخارج وثبوتها لها في الخارج انما يعلم بانتزاع
العقل من السماء الموجودة في الخارج باعتبار وجودها في الخارج الفوقية انتزاعا
صحيحا مطابقا للواقع بشهادة البداهة او البرهان ولا يلزم من ثبوتها لها في الخارج ثبوتها
في نفسها في الخارج اذ ثبوت الشيء للشيء في ظرف لا يستلزم ثبوت الثابت في ذلك
الظرف كما اشرنا اليه وعلى هذا لا يتجه ما اورده اصلا لان قوله فان كون السماء
مثلا في الخارج اه ان اراد به ان ثبوت الفوقية للسماء في الخارج وجود زايد على
وجود السماء فيكون الفوقية موجودة ففيه ان هذا الثبوت ثبوت رابطي
للفوقية والثبوت الرابطي اذا كان في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسه
بمعنى ينتزع العقل الحاسب(?) من الامر الموجود في الخارج لا يلزم ان يكون الثبوت في
نفسها في الخارج وان اراد به ان هذا الكون اي الثبوت الرابطي او الصفة
التي هي الفوقية او وراء السماء فهو كذلك اذ ظاهر ان كلا منهما معنى غير معنى السماء
لكن هذا لا يستلزم ان يكون الصفة موجودة في الخارج وما ذكره من انه لا معنى
لوجود الشيء خارجا الا صدق حده ومفهومه على شيء في الخارج فهو صحيح لكن
ما نحن فيه ليس كذلك اذ لا يلزم مما ذكره انه يصدق في الخارج حد الفوقية على شيء
نعم انما يلزم ان السماء الموجودة في الخارج يثبت لها الفوقية وانى هذا من
ذلك والفرق بينهما ما بين الارض الى السماء فتدبر **قوله** ولئن يكون القضايا
اه لئن كان هذا الدليل دليلا على عدم وجودها في نفسها في الخارج لما صح ان الاضافة
اذا كانت موجودة في الخارج فلا بد ان يكون طرفاها موجودين في الخارج معا
ولو كذلك لانا متصفون بالعلم(?) بالقرون الاتية والمستقبلة(?) موجودين
معا وعالمون بالقيامة مع عدم وجودها معنا ولئن كان دليلا على نفي
الاتصاف كما في الخارج لما صح ان الاتصاف بها لو كان في الخارج وجب

لئن يكون الطرفان في الخارج معا وليس كذلك وبأي وجه كان لا صحة لما ذكره القدر المسلم
لئن المتضايفين لا بد ان يكونا بتصورهما معا في الذهن بمعنى انا اذا تصورنا الابوة
كان يتصور البنوة ايضا معه ولا نسلم انهما لا بد ان يكون وجودهما او وجود موصوفيهما
في الخارج معا سواء قلنا انهما موجودان في الخارج بانفسهما او الاتصاف بهما
في الخارج او لا لم خصوصيات لبعض المواد تقتضي وجود موصوفيهما في الخارج
معا كالمعية الخارجية ولئن كان بعض المواد مقتضيا لعدم وجودهما في الخارج
معا كالمتقدم والمتأخر من الزمان ولا يجوز ذلك ولا دليل على بطلانه ولا ضرورة
تحكم به ووجودهما في الخارج او الاتصاف بهما في الخارج لا يستلزم اصلا ان يكون
موصوفيهما في الخارج معا ولا يستلزم ايضا وجودهما في الخارج ان يكون وجودهما
معا حتى يكون موصوفا بهما ايضا معا وبالجملة بهذا الحكم لا بد له من بيان **قوله**
لكن في الاعيان اشياء كثيرة اه لئن اراد ان في الاعيان اشياء كثيرة تلك الصفة
اي يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى غيرها باعتبار عروض الاضافة لها مثلا
فانه باعتبار انه اب يعقل ماهيته بالقياس الى غيره فهو مسلم لكن لا نزاع فيه
والحاصل ان النزاع في وجود المضاف الحقيقي لا المضاف المشهوري اي ذاته
وما ذكره الشيخ انما يتم في الثاني دون الاول وهو ظ ولو كان مراده ان مفهوم
الاب موجود باعتبار تردده ايضا فارج عن محل النزاع ولو حمل كلامه
على ان في الاعيان اشياء كثيرة بحيث يتصف على ان هذه الصفة اي الصفة التي تعقل
ماهيتها بالقياس الى غيرها اي المضاف الحقيقي كالابوة والبنوة وغيرهما
والاتصاف اي الصفة في الخارج يستدعي وجود الموصوف في الخارج لمنع بعده
عن العبارة جدا ليس بتام ايضا لما عرفت من ممنوعية هذه المقدمة الاخيرة **قوله**
فان كان للمضاف ماهية اخرى ينبغي ان تجرد اه هذا شروع منه في حل
الدليل الاول الثاني في وجود الاضافات في الخارج وحاصله بطوله ان المضاف
الحقيقي هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيرها لا لذاتها لا لسبب او كون وهذا
المضاف اذا عرض ماهية اخرى لا تكون بذاتها معقولة بالقياس الى غيرها فيصير

تلك

ما بالذات اي يكون مضافة حقيقة كالابوة
مثلا فهو غير مسلم بل هو اول النزاع
وعين الدعوى والذي اراد انه يوجد في
الاعيان اشياء كثيرة يعقل ماهيتها
بالقياس الى غيرها صح صح
وجوده

تلك الماهية ايضا معقولة بالقياس الى غيرها لكن لا بالذات بل بواسطة عروض هذا المضاف
الحقيقي وهي مضاف غير حقيقي فالاول مثل الابوة والثاني مثل زيد المعروض لها
وعلى هذا القول لئن لزوم التسلسل الذي ذكره المستدل مم اذ نقول ان زيدا ولئن كان
مضافا بسبب الابوة لكن الابوة ليست مضافة بسبب امر آخر حتى ينتقل
الكلام اليه ويتسلسل بل هي مضافة بذاتها على ما علمت فينتهي السلسلة بعد الابوة
ايضا يمكن ان يعرض له معنى هو من قبيل المضاف الحقيقي كالعروض مثلا لكن
هو ايضا مضاف بذاته ولا حاجة له الى امر آخر به يصير مضافا حتى يلزم التسلسل
وهكذا الحال ما اذا فرض عروض اضافة لهذا العروض هذا وانت خبير بان هذا
الذي ذكره الشيخ لا ينفع في المقام اصلا لان مراد المستدل ان كل مضاف
مضاف لامر آخر فلو كانت الاضافات موجودة لزم التسلسل حتى تعالى احوا.
لئن بعض المضافات مضافة لذاته فلا يلزم التسلسل بل مراده على ما شرحنا
مفصلا ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت عرضا ايضا على ما اعترف
به الشيخ ايضا لكان عارضا لموصوفيها والعروض ايضا اضافة فحقيقته
وعلى تقدير وجودها يكون عارضا ايضا فيلزم وجود عروض آخر وهكذا وظ ان
ما ذكره الشيخ لا يدفعه اصلا فظهر ان الشيخ خلط بين الطريقين فان قلت
ان الشيخ لم يخلط بين الطريقين لكنه اجاب عنهما جميعا اذ يمكن تمام الدليل
من هذين الوجهين سواء كان الدليل الذي نقله محتملا لهما او لاحدهما فالشيخ
تعرض اولا للوجه الاول واجاب بانه لا يلزم التسلسل من هذا الوجه لان
بعض الاضافات مضاف لذاته لا باضافة اخرى ثم قد يعرض لبعض
الاضافات وحالة ايضا كالاول ثم تعرض ثانيا للوجه الثاني في ذيل كلامه
بان بعض الاضافات مما يخترعه العقل وليس اضطرارا لا وجوده فاندفع
الشيخ ايضا اذ عند نقل الكلام في عروض الابوة مثلا او في عروض عروضها
نقول انهما من الاضافات المخترعة والاضطرار في وجودهما حتى يلزم التسلسل
قلت هذا مع بعده فيه انه تحكم محض وفرق بين شيئين من دون فارق

لان ما ذكره الشيخ من الدليل من عند نفسه من ان في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
والدليل الاخر الذي نقله الشفاء من القائلين بوجود الاضافات كما يجريان في مثل
الابوة والبنوة ونحوهما يثبتان وجودهما كذلك يجريان في مثل عروضهما وعروض عروضهما
من دون توقف اصلا فيلزم وجودها ايضا وما يقال ان عروض العروض نفس
العروض فليس بموجود كونها فلا يستحق ان يصغى اليه من له ادنى تميز فان قلت
اذا قطع النظر عن هذين الدليلين وسلم عدم تماميتهما فهل يمكن لاحد ان يقول بوجود
بعض الاضافات دون بعضها حتى لا يلزم تسلسل قلت هذا القول
مشكل جدا اما اولا فلانه يمكن ان يدعى الوجدان في انه لا فرق بين الاضافات
في الوجود الى زمن التوقف تحكم واما ثانيا فلانه لا يبعد ان يدعى ان كلا من شان
الوجود الخارجي سواء كان نوعيا او صنفيا يمكن الاتصاف به على نحو الاتصاف
الخارجي دون وجوده في الخارج فعلى هذا لو كان بعض الاضافات موجودا لزم
ان يكون سايرها الذي يتصف به الاشياء في الخارج ايضا موجودا **قوله**
فان نفس هذا الكون اي الكون محمولا **قوله** اي هو بحيث اذا عقل اه
فسر قوله ان يقال بهذا لئلا يتوهم انه لا بد ان يكون معقولة بالفعل بالقياس
الى الموضوع **قوله** بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان اه اي اذا اخذ الكون
محمولا مضافا في الخارج اي لوحظ اضافته الخارجية فيلزمه الوجود مع شيء اخر
لذاته لا لمعية واضافة اخرى كما انه اذا كان في الذهن يلزمه ان يحضر معه شيء
اخر لذاته لا لاضافة ومعية اخرى وبهذا المعنى هو اضافة العقلية والاول
اضافة الخارجية **قوله** بل نفسه نفس المع او المعية المخصصة بنوع تلك
الاضافة كونه نفس المع كانه باعتبار اخذ مفهوم المحمول وكونه نفس المعية
باعتبار اخذ مفهوم المحمولية وكان المراد بكونه نفس المع او المعية كونه اضافة
لذاته لا بسبب امر اخر والمراد بكونه مخصصا بنوع تلك الاضافة كونه اضافة
خاصة هي اضافة المحمولية وقد قيل في هذا المقام بعد ما بين انه لا يلزم التسلسل
من جهة الامر الاول من الامرين اللذين ذكرناهما انفا بما بعينها واما من جهة

بعينه

لان كل

ان كل اضافة يلزمها اضافة اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة
وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور
لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة غير اضافتها الى الموضوع لان احديهما بالقياس
الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان والثانية عارضة للاولى
لعروض الوجود للماهية فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده لكن كل من الاضافتين
مضاف بذاته لا باضافة اخرى بنفس الابوة مضاف لذاته ليس يحتاج الى
اضافة اخرى حتى يعلم بها معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة
والكون عارضا للموضوع او محمولا عليه نوع اخر من الاضافة والكون مع البنوة
او مع الموضوع اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضافة بالذات
لا باضافة اخرى ضرورة الامور التي تعمل العقل بمعية الابوة اعني الاب بما هو اب
فقط بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا العروض او الحمل
نوع اخر من الاضافة سواء حدث في الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت
في الاعيان كان في وجودها مع شيء اخر بهذه المعية التي لوجودها مع شيء اخر ليست
امرا زائدا على وجودها بل على ماهيتها فوجودها مع شيء اخر لا يكون زائدا عليه
بل نفسه نفس المع والمعية المختصة بهذا النوع من مطلق المضاف كالابوة
مثلا فانها بذاتها اب لا بابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع
البنوة اضافة اخرى ومعيتها لوجودها ايضا اضافة اخرى فهيهنا ثلث
اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها
موجودة في الخارج والتي وجودها في العقل هي المعية بين الماهية ووجودها
والباقيتان موجودتان في الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته وهو
نفس المعية كما ان الابوة اب بذاتها والابوة لما هو اب لا لذاته كزيد
مثلا انتهى كلامه وفيه امور احدها في قوله فان كون الشيء في موضوع
نفس وجوده فان هذا وان كان بعض يقولون به لكنه مما لا يعول عليه
الطبع السليم كما لا يخفى وثانيها في قوله لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته

مثلاه

ل بقية

اه فان هذا مما لا دخل له في هذا الوجه بل هو مما يتوهم به الوجه الاول كما عرفت فلا وجه للتعرض
له في جواب الوجه الثاني وكانه اورده لزيادة التوضيح للمقام ثم انهما في قوله كل من هذه
الاضافات مضاف بالذات اذ كما عرفت آنفا ليس الشبهة باعتبار الوجه الثاني
من حيث كون هذه الاضافات مضافة لا بالذات حتى يتعرض في دفعها الا انها ليست
مضافة لا بالذات بل بالذات بل انها وهو ظاهر ورابعها في قوله وهذه المعية التي لوجودنا اه
فان كون المعية نفس الوجود مما لا معنى له وهو ظاهر وخامسها في قوله فانها هو انما
اب لا بالنوع اخرى فان كون الابوة اما لذاتها فلا نفهم له محصلا وسادسها في قوله
وان وجودنا في العقل هي المعية بين الماهية ووجودنا اذ نقول على التقدير تسليم ان معية
الوجود ثم هي نفس الوجود على ما ادعاه آنفا لم يكن هذه الاضافة موجودة في
العقل اذ الوجود عنده ليس موجودا في العقل بل في الخارج وايضا نقول لا شك
ان معية الوجود للماهية غير معية الماهية للوجود على ما حقق الشيخ ان الاخوة التي
لاحد الاخوين غير الاخوة التي للآخر فحينئذ ان معية الوجود هي نفس الوجود
فكيف يصح ان يكون معية الماهية ايضا نفس الوجود وكيف يعقل ان يكون الامور
المختلفة بالماهية عين امر واحد فان قلت لعله لا يكون قوله يكون هذه المعية
موجودة في العقل مبنيا على كونها نفس الوجود بل لانها من الاضافات الانتزاعية
قلت لماذا يكون هذه من الاضافات الانتزاعية والباقيان من الموجودات
الخارجية وما الفرق بينه وبينهما وهل هو الا تحكم محض وجزاف صرف وايضا
نقول قد اعترف ذلك القائل بان معية الابوة لموضوعها موجودة في الخارج لكنه
معيتها لوجودنا ليست موجودة فنقول هذه المعية الموجودة لا شك
ان لها معية مع موضوعها الذي هو الاب فيكون هذه ايضا موجودة ولا يكون
عين وجود المعية ولا عين ماهيتها كما اعترف به في الابوة فينتقل الكلام اليها وهكذا
اذ لو فصل ان الابوة مع موضوعها ليست عين وجود الابوة ولا عين ماهيتها على ما
اعترف به ولا يلزم من ذلك ان يكون معية المعية ايضا كذلك كما صرح بان الابوة
اب لذاتها فالمعية مع الغير لذاتها نقول قد علمت ان كون الابوة والمعية مثلا

معيته

فلا تحصل

مما لا محصل له ولو اريد به ان الابوة مضافة لذاتها لا باضافة اخرى فهو كذلك لكنه مما لا ينفع
في المرام ولو سلم ان المعية مع لذاتها فهو ليس بمجد اذ لا يلزم منه كون المعية نفس معية المعية
وكيف يصح ان يكون معية الابوة مع البنوة مثلا نفس معية معية الابوة مع الابوة
ولو سلم هذا ايضا فنقول لا شك ان اضافة المعية ليست منحصرة في المعية
اذ لو كانت المعية مثلا مضافا موجودا في الخارج كان قائما بمحل وكان محلا فيه و
محتاجا اليه الى غير ذلك من الاضافات وكيف يرضى عاقل بان يقول ان المعية
نفس الوجود ونفس الاصباح الى غير ذلك ولو جوز احد مثل هذا فليجوز ان يكون
شيء واحد نفس الانسان والفرس والحمار وغيرها وهل هو الا سفسطة محضة
ولو قيل ان هنا شيئا واحدا انتزع منه العقل هذه الاشياء الكثيرة فان اريد
ان العقل يخترع من عنده نفس هذه الاشياء فبطلانه ظ اذ نعلم بداهة ان هذه
الامور متحققة سواء عقلناها ام لا كما نعلم بداهة ان ابوة زيد متحققة سواء عقلناها
او لم نعقل والفرق بينهما خلاف الضرورة وان اريد انه من الانتزاعيات
الواقعة في نفس الامر فقد ارتفع النزاع من البين اذ حينئذ اعترفتم بان الاضافات
ليست بموجودة في الخارج وانما ينتزعها العقل انتزاعا مطابقا للواقع وانما
القول بان بعض الاضافات موجودة في الخارج وبعضها من الانتزاعيات
فقد علمت ما فيه مشروحا فتذكر **قوله** واما اذا عقل اصبح لا ان يعقل مع احضار
شيء آخر اي اذا عقل المحمولية احتيج الى ان يعقل مع احضار شيء آخر هو الموضوع
كما هو شأن المتضايفين **قوله** وللعقل ان يخترع ارابعهما اي بين الابوة والاب
او بين المحمولية والمحمول **قوله** لا ينضبط اليه نفس التصور اه ان اراد
ان انتزاع المعية من الابوة اذ المحمولية ليس امرا منضبطا بحيث لا يمكن
ان يتصور العقل الابوة او المحمولية ولا يتصور المعية فهو كذلك لكن ليس بنافع
لزوم التسلسل على ان العقل اذا تصور الابوة او الحالية يتصور المعية
وهكذا ابدا على ان الابوة اذا كانت موجودة كانت حالة في الاب فحينئذ
والحلول ايضا اضافة فيكون هي ايضا موجودة ويكون حالة في الابوة وهكذا

ايضا ه

اذ ظاهر انه على هذا لا ينبغي ان يقال انه عند تصور الابوة لا يلزم تصور الحلول او المعية
او نحوهما وكذا عند تصور الحلول لا يلزم تصور حلول آخر او المعية او نحوها اذ الكلام
في ان هذه الاحوال ثابتة في الواقع سواء تصورناها ام لا كما ان الابوة ثابتة في الواقع
سواء تصورناها ام لا فلو كانت الابوة موجودة كانت هذه الاحوال
ايضا موجودة وان اراد ان هذه الامور اختراعيات محضة لا واقع لها اصلا
ظ اذ ظاهر ان عند وجود الابوة في الخارج لا بد في الواقع ان يكون حالة في شيء وعند
ذلك يكون حلولها او انا ثابتا في الواقع قطعا من دون اختراع غاية الامر
تسليم ان اختراع اضافة اخرى للابوة الى الاب وهكذا اضافة الاضافة يكون
اختراعيا لكن معان اخرى غير الاضافة كالحلول ونحوها فلا ينبغي ان يتوهم
فيها ذلك وان اراد ان هذه الامور انتزاعيات مطابقة للواقع ولكن
ليست موجودة في الخارج ولا ضرورة في وجودها فيه مع انه لا مدخل لقوله لا
يضطره اليه نفس التصور ضرورة ان عدم الاضطرار تصورها عند تصور
الابوة لا مدخل له في عدم وجودها اذ الابوة ايضا لا اضطرار في تصورها
عند تصور زيد مع انها موجودة في الخارج بزعمه الا ان يتكلف ويقال كانه
لدفع توهم لزوم تسلسل آخر من جهة تصور هذه الامور فيه ما عرفت مع
انه ما الفرق بين هذه الامور وبين الابوة مثلا الى ان يحكم بوجودها في الخارج
مع جريان الدليلين المذكورين فيهما ايضا مع ما ذكرنا في الفرق في المحذور فتذكر
قوله فاما في نفسها فلها اضافة لا باضافة اه اي مضافة بذاتها لا باضافة
اخرى لكن قال احد ان العقل يجعل الابوة مضافة الى الاب مثلا باضافة اخرى
فهذا الكلام يتجه عليه اذ ح يستقيم ان يقال ان الابوة مضافة بذاتها
لا باضافة اخرى ثم العقل يخترع لها اضافة اخرى بها يجعلها مضافة وهكذا
لكن قد علمت ان الحال ليس على هذا المنوال بل الكلام في ان الابوة عند وجودها
في الخارج يكون لها صفة اخرى في الواقع هي ايضا من قبيل الاضافة كالحلول
مثلا ويلزم ان يكون هي ايضا موجودة وهكذا وظاهر انه ح لا يكون هذا الكلام مقابلا له

قوله

قوله ومنها اضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذواتها اه قد عرفت
ان هذا مما لا كلام فيه وليس مما ينفع في المقام اصلا قوله ولان كان العقل
ربما اخترع هناك اضافة اخرى قد عرفت ما هو حقيقة الحال فيه ثم قول الش
كلام الشيخ واذا عقل احتيج الى ما بيان عبارته قد علمت ان ماهية المضاف
معه الى شيء آخر في العقل ما اذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع شيء آخر لذاته
لا بمعية زائدة على نفس وجودها العيني فنفس وجودها نفس المع والمعية الخارجة فعلى
هذا القياس حالها في العقل فنقول اذا عقلت ماهية المضاف ومعلوم ان معقوليتها
نفس وجودها في العقل كما كان وجودها في العين نفس معيتها الى آخر فكذلك معقوليتها
الى … وجودها في العقل احتيجت الى معقولية اخرى يكون وجوده العقلي ومعقوليته
معه فهذه المعية في العقل ايضا غير زائدة على نفس وجودها العقلي كما كانت
ماهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعماله فكذلك
وجودها في الذهن مع وجود شيء آخر مرتبط بذاته لا برابط اخر ومرتبط بها هذا النوع
من الاضافة ما لم يعقل اذا عقل ماهية المضاف كالابوة مع مضايفها الذي هو
كماهية البنوة لا يلزم ان يلتفت الى امر زائد على ماهية المتضايفين من معيتها او تلازم
او مقارنة بل نفس وجود الابوة في العقل ومعقوليتها هي نفس المعية واللزوم
ونحوها لكن للذهن ان يلتفت الى تعقل ذلك المتعقل او الى معية احد المعين ويخترع
معقولا آخر لكون التعقل شيئا آخر معقولا غير تلك الماهية او كون المعية منها
معقولا آخر غير وجود المع في العقل وكذا له ان يعقل ويخترع معية اخرى بين معية كل
واحد من المعين مع نفسه وكذا معية المعية ومعقولية المعقولية وكذا تعقل
معقولية كل معية ومعية كل معقولية مع صاحبها متشابكة او متوافقة لا الى حد
على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام
لنفس التصور فان نفس تصور الماهية المضافة نفس وجودها العقلي ومعيتها
الشيء واستلزامها اياه لا الاحتياج في كونها حاصلة في العقل الى ان تصور نفس
الحصول ولا في كونها معقولة الى تصور نفس التعقل ولا في كونها مع شيء

شرح

لو لم يقصد نفس المعية فالعقل يخترع اضافات لا ينضطر اليها نفس المقصود
بل اعتبار زايد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يعتبرها في بعض
الاشياء بل في كل واحد منها ويكون صدقها نفس الامر المقصود كالوجود والوحدة
والواجب والامكان واللزوم فان الموجود مثلا اذا كان ذاتا غير الوجود
كانت موجوديته بالوجود واما اعتبار موجودية الوجود فهو نفس الوجود
وكذا موجودية وجود الوجود وكذلك الامر في الواحد فللواحد وحدة والوحدة ايضا
اذا صارت معقولة وحدة اخرى وللوحدة وحدتها اذا اطلقت وحدة اخرى وهكذا حتى
ينقطع اعتبار العقل بلحظات الوهم وخطرات الذهن لا لكونها النهاية لما ... 	الحاصل
فالمضاف اذا لم يكن مضافا بسيطا كذات الاب او المركب منها من الابوة كان
مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو نفس ماهية مضاف
واضافة وبالاعتبار الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني نفس اضافة وكلا
الاعتبارين حقيقيان فان كونه مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت
الاضافة زايدة عليه وبهذا حكم ساير المشتقات كما حقق في موضعه فاذا
اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة فله ان يلحظ اضافة تلك المضاف ويعتبر
لهما ايضا اضافة اخرى حيث لا يعقلهما في نفسهما مع تعقل شيء آخر فيكون
اضافة المضاف ايضا مضافا آخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحظها
ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع الاعتبارات اللاحقة لكن الموجود في الواقع
ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء ليس الا وجود واحد
الا ان للعقل ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجودا آخر وكذا في نظايره من
الوحدة و	واللزوم والوجوب ونحوها انتهى كلامه ثم ان كان ... قد ظهر مما
عبرنا ما في هذه الكلمات من الاضطرابات لكن لا باس ان نزيده بيانا وتوضيحا
جريا للطلاب وان كان مقتضيا الى الاسهاب اذ كثير من الناس قد زلق
اقدامهم في هذا المقام فنقول منه اما اولا فلما عرفت من ان كون الوجود نفس الموجود
لا معنى له وقد مر عليه ايضا كون العقل نفسها واما ثانيا فان قوله كما كانت

لعينه

بعينه الابوة اه مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون المعية او التلازم او نحوهما امرا آخر وراء الابوة
ووجودها كما ان الابوة ايضا امر لا يلزم ان يلتفت اليها عند تصور الاب بمعنى كونه
غير ذات الاب ووجودها بل موجود آخر غيرها بزعمهم واما رابعا فقوله ويخترع معقولا
آخر ان اراد به انه الاختراع المحض فقط ضرورة ولو اراد به انه ليس موجودا في الخارج
لكن 	الاعتبارات النفس الامرية فهو عين قول الخصم والقول بانه عين الابوة
فقد عرفت حاله والقول بان مثل هذه الاضافات عن الاعتبارات لا الابوة و
نحوها لذي مما فيه غير مرة واما خامسا فقوله من غير ضرورة داعية اليها آه فيه
ان تحقق هذه الامور في الواقع لا يستلزم ان يكون ضرورة داعية الى الالتفات اليها ولا ان
يكون نفس تصور شيء مستلزما لها كما ان الابوة مثلا امر متحقق في الواقع مغاير لذات
الاب مع انه لا ضرورة تدعو الى الالتفات اليها من ذات الاب ولا يستلزم تصورها
تصورها ولو قيل ان ههنا ضرورة من البداهة او البرهان فنقول في هذه الامور
ايضا كذلك لا سيما الاكثر والتوقف بحكم مخالف للضرورة وما ذكرنا ظهر ما في قوله بالعقل
يخترع اضافات لا يضطر اليها اه واما سادسا فقوله ويكون مصداقها نفس
الامر المقصود ان اراد به ان هذه الامور المنتزعة بعينها نفس ما ينتزع هي منه بحسب
المعنى والوجود فبطلانه غير خفي ولو اراد انه يمكن شيء واحد وينتزع منه اشياء
كثيرة لا الى غير النهاية فهو مطلوب الخصم والقول بالفرق بين الاضافات في الوجود
الخارجي قد مر ما فيه غير مرة واما سابعا فقوله واما اعتبار موجودية الوجود
فهو نفس الوجود فيه ان اراد ان وجود الوجود ليس الوجود بحسب المعنى فهو غلط ولو اراد
انه ينتزع منه الوجود فمسلم ولا كلام فيه واما ثامنا فقوله وبهذا حكم ساير المشتقات
كما حقق في موضعه ان الاراد ان البياض مثلا هو الابيض اي يصدق عليه
الابيض فهو غير صحيح وما قاله القوم على تقدير صحته انما هو في البياض العام بناء على الاطلاق
كما هو ظاهر كلام هذا القائل ولو اراد ان البياض نفس مفهوم الابيض كما هو رأي
بعض المحققين ففيه ما فيه خارج عما نحن فيه اذ الابوة لا يصدق عليه المضاف
لانه نفس مفهوم المضاف وايضا هذا التمثيل انما يوافق المقام لو كان الكلام

قول صحيح لكنه لا نفع له اصلا اذ كون الابوة
مضافة بذاتها مع انها
لا ماهية آخر لا يستلزم
ان يكون معتبرها واضافتها نفس
ذاتها ووجودها وهو ظاهر والكلام
انما هو فيه واما ثالثا فان قوله
لا يلزمه ان يلتفت الا الى زايد اه منه

في نفس الاضافة وانما اضافة ومضاف لكن كلامه كان في الابوة وانها اضافة حقيقية
ومضافه مالهم واما ثانيا فنقول لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط ان اراد
به انه ليس الا اضافة واحدة موجودة في الخارج والبواقي منتزع منها فنقول لم لا يكون
تلك الاضافة الواحدة ايضا منتزعة عن امر موجود خارجي كسائرها وما الفرق بينهما
وان اراد ان تلك الامور الغير المتناهية نفس تلك الاضافة الموجودة في الخارج بحسب
المعنى والذات من دون تفاوت ففساده ظاهر بل هو سفسطة محضة كما اشرنا
اليه وان اراد ان المتحقق في الواقع هو الاضافة الواحدة وسائرها مما يخترعه العقل من دون
تحقق في الواقع فلا يخفى فساده ايضا وقس عليه الحال في قوله كما ان الموجود بالذات اه
وبالجملة قول هولاء القائلين بوجود الاضافات اما يرجع في الحقيقة الى قول
خصومهم واما الى التزام ما هو خلاف البديهة الاولية واما الى التحكم والتعسف ووقف
من دون فارق ومخالفة للوجدان السليم كما ظهر وجهه من تضاعيف ما ذكرنا ولقد
كررنا القول واطنبنا المقال توضيحا للحال وحسما لمادة الجدال وقطعا لدابر
القيل والقال قوله يعني انه لا يتم الحد وقد عرفت انه يصدق حد المضاف
الحقيقي على شيء في الخارج عند مسلم بل هو عين النزاع نعم صدق حد المضاف
المشهوري او المضاف المطلق على الاشياء الخارجية مسلم لكنه غير النزاع
قيل في هذا المقام اما كون المضاف اي البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من
الاشياء في الخارج ونحن لا نعني بوجود ماهية من الماهيات او شيء من الاشياء في الخارج
الا تحقق فرد ويكون مصداقا مطابقا لحد تلك الماهية او خاصة ورسمه فاذا كان
حد المضاف صادقا على شيء وهو كونه ماهية اذا عقلت عقلت معه شيء اخر
كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل
الاب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد
المضاف فكان المضاف موجودا انتهى وفيه نظر ظاهر لانه ان اراد انه
حد المضاف الحقيقي وهو الذي يعقل ماهيته بالقياس الى غيرها لا ان تلك الاب
او الكون يصدق على ذات الاب والابن والعلة والمعلول ففساده ظاهر

اذ ثبت ماهيتها كذلك بل انما يعقل بالقياس الى غيرها بسبب امور خارجة كالابوة والبنوة
والعلية والمعلولية كيف ولو كان كذلك لكانت تلك الذوات من المضافات
الحقيقية ولم يقل به احد وهذا القائل ايضا لم يقل به وان اراد انه يصدق على مفهوم
الاب والابن والعلة والمعلول فيما لا كلام فيه اذ هذه المفهومات لا شك انها
موجودة في الخارج وان اراد ان حده يصدق على شيء يصدق هو على الموجود
الخارجي والمراد بوجود المضاف ليس الا هذا اي انه يصدق على شيء يصدق هو
على الموجود ففيه مع انه لا يلزم منه وجود مثل الابوة والبنوة وسائر المبادي
المضافة بالاضافة الحقيقية مع انه المط كما لا يخفى بل انما يلزم منه وجود مفهوم
المضاف الحقيقي بمعنى وجود محاذيه اي فرد فرده من المشتقات وكذا يلزم
وجود فرده من المشتقات بمعنى وجود محاذيه اي فرده لكن هذا المعنى مما لا نزاع
فيه ولا جدال اذ كل احد يقول ان ذات الاب موجود ومفهوم الاب
ايضا موجود بمعنى وجود ما صدقه وهذا لا يختص بالمضافات بل السلوب
ايضا كذلك مما لا نزاع في عدمها في الخارج فان الاعمى ايضا موجود في الخارج
بهذا المعنى انما النزاع في ان الابوة مثلا موجود في الخارج بنفسها او ان الموجود
هو ذات الاب وينتزع العقل منها معنى الابوة ويحكم بها عليها حكما صادقا
مطابقا للواقع وما ذكره لا يستلزم ذلك اصلا قوله واحد بين شيئين
ان ارادوا ان المضاف واحد بين شيئين انه قائم بكل واحد من الشيئين
فهو خلاف البديهة وان ارادوا به انه قائم بمجموعهما فهو فاسد ايضا كما يحكم
به العقل لكن فساده ليس في رتبة فساد الاول كما لا يخفى قوله
واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل يعني كون المضاف معقولا بالقياس
الى شيء او يحدث لماهية المضاف في العقل لا في الخارج بل هو في الخارج بحيث
اذا عقل كان معقولا بالقياس قوله فله في الوجود حكم وهو كونه بحيث
لو عقل عقل بالقياس الى الغير قوله وله في العقل من حيث هو في العقل لا من حيث
الاضافة حكم في العقل هو كونه معقولا بالفعل بالقياس الى غيره وهذا الحكم

حكمه

ثابت له باعتبار كونه في العقل لا من حيث انه اضافة بل من هذه الحيثية كونه بحيث لو عقل كان معقولا بالقياس الى غيره لا يخلو عما في قوله واما المعقول بالقياس الى ما ولئن كانت معانه صحيحة واقعية لكن لا دخل له في حل دليل الخصم كما هو ظاهر السياق وكانه بيان للحال لا لاشكال ويتجه فيه مزيد كلام **قوله** ويجوز في العقل اضافات بحسب عراه قد عرفت حقيقة الحال فيه عما لا مزيد عليه فلا حاجة الى اعادتها **قوله** فالمضاف اذن موجود في الاعيان قد عرفت ان ما ذكره في بيانه غير تام **قوله** واما ان وجوده لا يوجب اه قد بان انه ليس كذلك ولان الشيخ كانه لم يا حد استدلال الخصم على وجهه كما سمعت شروحا **قوله** وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا فيكون له في الوجود اضافة الظاهر ان مراده بقرينة ما سبق منه ان كل ما يعقل مضافا اي يكون في العقل معينا بالفعل الى غيره لا يلزم ان يكون في الوجود الخارجي ايضا مقيسا بالفعل بل في الوجود الخارجي هو بحيث لو عقل كان معقولا بالفعل لكن على هذا لا يلائم ان المشار اليه بهذا ان هو اذ الظاهر ان يكون اشارة الى وجود المضاف والظاهر ان وجود المضاف لا مدخل له في توهم هذا الاستلزام الا كان كان بناء استدلال الخصم على نفي وجوده عليه وكانه حسب ان بناء الزام التسلسل على ان المضاف اذا كان موجودا في الخارج كان مقيسا بالفعل الى غيره كما اذا كان في العقل يكون مقيسا الى غيره بالفعل وبهذا القياس بالفعل الى الغير ايضا اضافة فيكون موجودا ايضا وبهذا اندفعه بان المضاف في الخارج ليس مقيسا بالفعل بل في الذهن فلا يلزم التسلسل وبهذا ظهر ان كلماته السابقة من قوله واما القول بالقياس اه ليس مما لا مدخل له في حل الدليل على زعمه ومنه يتضح امور احدها ما قد عرفت شروحا ان حاصل الدليل ما ذا وانه ليس مبنيا على هذا اصلا وثانيها ان ما دفعه به مندفع لان القول بالقياس بالفعل لما كان اضافة وكان ثابتا للمضاف في العقل على ما عرفت لا بد ان يكون موجودا في العقل اذ ليس لوجود الاضافة عنده في الخارج حقيقة سوى ان الاشياء تتصف بها في الخارج كما ظهر مما ذكره وعلى هذا اذا كان شيء في الذهن متصفا بالاضافة في الواقع

لزم ان يكون الاضافة ايضا موجودة في الذهن على قياس الخارج واذا كانت موجودة في الذهن لزم ان يكون معقولة بالفعل بالقياس الى غيرها على ما صرح به وهذا ايضا اضافة اخرى وينتقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل في الامور الذهنية ولو قيل انها ليست موجودة بالفعل بل من الامور الانتزاعية فالابوة مثلا اذا وجدت في الذهن يكون بالفعل معقولة بالقياس الى غيرها وهذه المعقولية بالفعل بالقياس الى غيرها اضافة وثابتة لها في الواقع لكن لا يلزم ان يكون موجودة بالفعل في الذهن بل ثبوتها لها في الذهن في الواقع هو كونها في الذهن بحيث يصح منها انتزاع هذه الصفة فنقول الآن قد حصحص الحق لم لا يقول في الاضافات التي يتصف بها في الخارج ايضا مثل ذلك كان يقال ان زيدا الابوة ثابتة له في الخارج وهو متصف بها في الواقع خارجا لكن الاضافة بها في الواقع يجب الخارج لا يستلزم وجود الابوة في الخارج بل يكفي فيه كونه في الخارج بحيث تنتزع منه الابوة سواء السواء وما الفرق بين الصورتين ورجل الفرق الا محض التعسف والتحكم وثانيها ان المعقولية بالفعل بالقياس الى الغير كما كانت اضافة يكون الكون بحيث اذا عقل عقل بالقياس الى الغير ايضا اضافة فلا ينفع الفرق بينهما الا انه فلا بد بالاخرة من التمسك بانه من الانتزاعيات العقلية فليتمسك به اولا من دون حاجة الى هذا التطويل واما حال هذا التمسك فقد علمت **قوله** واما المتقدم والمتاخر بالزمان والآخر منهما معدوم وما اشبه ذلك كالعلم بالقيامة ونحوها على ما ذكره سابقا وقد قال بعض العلماء بعد ما اشبه ذلك المتقدم والمتاخر في الدهر واحدهما معدوم فان كلا من المتقدم والمتاخر في الزمان والمتقدم والمتاخر في الدهر متضايفان بين الموجود المعقول وبين المعقول الذي ليس ماخوذا عن موجود حاضر فيكون طرفا الاضافة غير موجودين معا الشيخ حل الشبهة بقوله فاعلم اه ومنشا على ان المتقدم والمتاخر في الزمان او في الدهر لا يكون مطلقا الا في العقل متعقلين موجودين معا في الذهن انتهى وانت خبير بان جعل ما اشبه ذلك اشارة الى المتقدم والمتاخر في الدهر بعيد جدا بل الظاهر ما ذكرنا مع ان الظاهر ان عندهم لا يكون للاشياء

الاشياء اه

فيه تامل

تقدم وتاخر بحسب الدهر بل الاشياء موجودة معا في الدهر وانما التقدم والتاخر بينها
بحسب الزمان ثم لا يخفى ان الظاهر ان قول الشيخ فان التقدم والتاخر متضايفان
الخ جواب للشبهة الثانية المنقولة عن الخصوم لا انه من تتمة تقرير الشبهة كما يستفاد
من كلام ذلك البعض وحاصله ان التقدم والتاخر في الزمان بين شيء موجود اذا
عقل كزيد الموجود الآن اذا عقلناه وبين معقول شيء معدوم اي لا يكون ذلك
المعقول ماخوذا عن امر موجود حاضر بمعنى ان تضايف التقدم والتاخر حقيقة
بين ذلك المعقولين اي المعقول الذي اخذ عن موجود حاضر كزيد الموجود الآن في
والمعقول الذي لم يوخذ من موجود حاضر كعمرو الماضي او الغابر والقيامة مثلا وهذان
المعقولان اي الصورتان الحاصلتان في العقل موجودتان معا فلم يلزم ان لا يكون
طرفا الاضافة موجودين معا هذا وانت خبير بان هذا الجواب في غاية السخافة
اذ العقل لا يحكم بتقدم صورة زيد الموجود الان على صورة عمرو المعدوم كيف
والصورتان موجودتان معا فكيف يحكم بينهما بالتقدم والتاخر بل على ذي
الصورة وهما ليسا بموجودين معا ولو اريد ان العقل ما لم يحضرهما معا لم يحكم
عليهما بالتقدم والتاخر فهو كذلك لكنه ليس بمجد اذ الكلام ليس في حكم العقل بل في
ان زيدا الموجود الآن موصوف بالتقدم على عمرو الآتي سواء عقلناه اولا
وتعقله موجودا في الخارج على ان لكم فيلزم ان يكون المتاخر ايضا موجودا اذ طرفا الاضافة
لا بد ان يكونا معا وظن ان القول بان العقل ما لم يحضرهما لم يحكم عليهما بالتقدم والتاخر
ليس في مقابلة اصلا ثم لا يخفى ان دفع الشبهة مما لا يتوقف على وجود الاضافة
في الخارج بل على تقدير عدمها ايضا باقية بحالها اذ نقول ان زيدا متصف
في الخارج بالتقدم قطعا سواء كان التقدم موجودا في الخارج اولا وطرفا الاضافة
لا بد ان يكونا معا ولا محيص في الجواب الا بالتمسك بما اشرنا اليه سابقا
من ان كون طرفي الاضافة موجودين معا في الذهن او الخارج او طرف الاتصاف
بالاضافة ليس بلازم ولا مروءة ولا برهان يدل عليه انما اللازم كون المتضايفين
الحقيقيين او المشهورين معا في الذهن ومطلق الاضافة لا يستلزم

شالل

شيئا سوى ذلك نعم بعض الخصوصيات قد يستلزم وجود طرفيهما معا في الخارج اي طرف الاتصاف
والتقدم والتاخر ليس منها كما لا يخفى **قوله** ما زال في نفسه ليس بمتقدم الآن موجود معه
ان اراد انه متقدم على الشيء الموجود معه ففساده ظاهر وان اراد انه متقدم على شيء
يكون متعقلا معه فلا وكذلك لكن قد عرفت انه لا يجدي في دفع الشبهة **قوله**
وهذا النوع من المتقدم والمتاخر موجود الطرفين معا في الذهن ان اراد ان هذا النوع
تضايفهما في الذهن وطرفاهما لا بد ان يكونا معا في الذهن لا في الخارج فهو ظاهر البطلان
كما علمت وان اراد ان هذا لا بد ان يكون يعقل طرفي الاضافة فيه معا فجميع انواع الاضافات الذهن
كذلك ولا خصوصية لهذا المعنى بهذا النوع اصلا **قوله** فانه اذا احضر في الذهن
اه ان اراد انه اذا احضر الصورتان يعقل النفس ان بين ماهيته التقدم والتاخر بين
ماهيتي الصورتين بمعنى ان احدى الصورتين متقدمة على الاخرى فظاهر البطلان
وان اراد انه اذا احضر الصورتان تقايس النفس بين مقصودهما وتحكم عليهما
بالتقدم والتاخر في الخارج فهو كذلك لكنه مع كونه بعيدا عن عبارة الشيخ بل
العبارة مما لا تحتمله لا يجدي في دفع الشبهة كما لا يخفى وان اراد ان هذه الاضافة
من انتزاعات العقل لا من الموجودات في الخارج حتى يلزم ان يكون طرفاها موجودين
معا في الخارج وما كان من مخترعات العقل فطرفاها موجودان معا في الذهن
ففيه اولا ما قررنا غير مرة ان الفرق بين الاضافات في الوجود في الخارج
غير معقول سيما في مثل هذه الاضافات التي هي الاضافات الابتدائية لا الحاصلة
في المرتبة الثانية كوجوه الابوة ووجوده وثانيا اذ لا شك ان التقدم والتاخر بداهة
ايضا حالهما كحال الابوة والبنوة من دون فرق اصلا وان الفرق بينهما
سفسطة ظاهرة وثالثا ان هذه الشبهة كما مر الاشارة اليه لا يتوقف
على وجود الاضافة في الخارج بل بناؤه على اتصاف المتقدم والمتاخر بالتقدم
والتاخر في الخارج سواء كان التقدم والتاخر موجودين في الخارج اولا اذ لو كان
لا بد ان يكون طرفا الاضافة في الخارج معا فهو من لوازم كون الاتصاف بها في الخارج
ولا اثر فيه لوجودها في الخارج والقول بالفرق بين وجودهما في الخارج وعدمهما فيه

مع كون الاتصاف بها في الخارج ولكن الاول يستلزم وجود الطرفين معا في الخارج
دون الثاني قوله بلا دليل قطعا فتثبت **قوله** اذا كانت تلك المقايسة بين
موجودين في العقل هذا ليس بمرتبط بسابقه وفي بعض النسخ اذ كانت وهذا
لا يبعد تصحيحه بان يقال المراد ان الذهن اذا احضر صورة المتقدم والمتأخر معا
يعقل مقايسة بينهما اذ معاينة التقدم والتأخر بينهما ليس الا في العقل لا في
الخارج وقبل الحصول في العقل لا يمكن تقدم وتأخر وكيفما كان قد عرفت ما فيه عن قريب
قوله فكيف يتقدم على الآن موجود فيه اثبات فساد فيه بل لا بد ان يكون
كذلك اذ التقدم لا يتصور بدون ذلك وهل يصح ان يقول عاقل ان الآن متقدم
على ما هو معه **قوله** فالكائن من المضافات على هذا السبيل فانما يتضايفان في
العقل وحده ان اراد ان الاتصاف فيه بالمضاف في العقل دون الخارج
فظاهر الفساد كما عرفته وان اراد انه من الاضافات الاعتبارية ففساده
اظهر وان اراد ان الاضافة فيه ليست موجودة في الخارج وان كان الاتصاف
بها في الخارج بخلاف بعض الاضافات الاخرى كالابوة والبنوة فقد ظهر فساده
ايضا مرارا وبالجملة لا يجد لكلام يحتمل يكون له وجه صحة في الجملة **قوله** بل هذا التقدم
والتأخر لا في الفصل قد عرفت حقيقة الحال فيه والحاصل ان ما ذكره من ان
التقدم والتأخر ليسا من المعاني الموجودة بل هما من الاعتبارات العقلية والمتناسبات
التي يعرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للاشياء اذا قايس بينها العقل
واشار اليها صواب كلام لكن الشيخ ما اخره على وجهه اذ الصواب ان التقدم
والتأخر كسائر الاضافات لا وجود لها في الخارج بل من المعاني الانتزاعية لكن
الاعتبارية الاختراعية الصرفة لكن الاتصاف بها في الخارج كبعض الاضافات
الاخرى مثل الابوة والبنوة ونحوهما ولكن الاتصاف بها في الخارج لا يستدعي
ان يكون طرفاها موجودين معا في الخارج بل وجودهما ايضا في الخارج على تقدير
القول به لا يستدعي ذلك اذ اللازم ان يكون يعقلهما معا في الذهن لا ازيد من ذلك
وهكذا الحكم جميع الاضافات من حيث اصل الاضافة نعم بعض الخصوصيات

قد يستدعي

قد يستدعي وجود الطرفين معا في الخارج وذلك امر خارج عن الاستدعاء مطلق الاضافة وعلى
هذا لا ينشأ فساد اصلا من جهته والشيخ التبس الامر عليه فقال بوجود الاضافة
واشكل عليه الامر في بعض الاضافات والزم عليه التسلسل فقال ما سمعت
من جوابه بما لم يسمع احد وقال ايضا بلزوم وجود طرفيه معا في الخارج اذا كان
الاضافة موجودة فيه او اذا كان الاتصاف فيه واشكل عليه امر التقدم والتأخر
فقال فيه ايضا ما قال وقد عرفت حقيقة الحال ولقد كررنا القول واطنبنا
المقال لان المقام من مزال اقدام الرجال ثم ان الشيخ قد اورد في قاطيغورياس
هذه الشبهة واجاب عنها بجواب ولا بأس ان نذكر ما ذكره ليتبين لك حقيقة
بصيرة فقد قال في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من الجملة
الاولى من المنطق بعد ما ذكر في اول الفصل انه مما يرى من المشهور انه يلزم
المضافات كلها هو انها معا في الوجود اي انهما وجد كان الآخر موجودا وانهما
عدم كان الآخر معدوما وبسط القول فيه كلاما يشبه العبارة ويجب ان يعلم
ان المتضايفين من حيث متضايفان بالفعل تضايفا على التعادل
فهما معا اذ ان انما يقال ماهيته بالقياس الى شيء يكون معه واما اذا اخذ احدهما
بالفعل والآخر بالقوة فقد زال التعادل لكن على هذا اشكال وهو ان لقائل
ان يقول ان المتقدم في الزمان مقول بالقياس الى المتأخر ولا بد ان يكون منهما
اضافة بالفعل ولا اضافة منهما موجودين معا وايضا فانا نعلم بان القيامة ستكون
والقيامة غير موجودة والعلم بها موجود ولا بد ان يقع منهما اضافة بالفعل ولا اضافة
بينهما معا فنقول اما الشك الوارد من جهة التقدم والتأخر فانه ينحل بان نقول
ان هذا المعنى يعتبر من وجهين احدهما بحسب الذهن مطلقا والآخر بحسب الوجود
مستندا الى الذهن اما بحسب الذهن فان يحضر الذهن الزمانين معا
في الوهم فيجد احدهما متقدما والآخر متأخرا فيكونان قد حصلا جميعا في الذهن او يكون
احد الزمانين كيوم من الايام حاضرا في الوجود والذهن فيتصف الذهن اليه زمانا
يعقله مستقبلا فيحكم في بينهما بتقدم وتأخر لانه قد احضرهما معا واما الوجه الآخر فنقول ان

الزمان المتقدم اذا كان موجود الموجود من الآخر انه ليس هذا يمكن ان يوجد الحكم بالوجوب
لا وجوب وهذا كونه متأخرا او هذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن
عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتأخر فانه موجود في الذهن ح لان الزمان
الثاني ليس موجودا ونسبته لا الذهن نسبة شيء كان موجودا وهذا ايضا انه موجود
مع وجود الزمان المتأخر فاما نسبة المتأخر الى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرنا
فلا وجود له في الامور لكن في الذهن فقط فان كل زمان وجد فلا يكون من حيث هو
موجود لا متقدما ولا متأخرا ولا معا فالشيء من الازمنة والا لكان مضافا
للاشياء بلا نهاية في وقت واحد وكانت هناك اضافات لا نهاية لها موجودة
بالفعل بل هو في نفسه بحيث اذا عقل وعقل الآخر حكم العقل عليه بانه متأخر
عن امر موجود في الذهن واما العلم بالقيامة فان العلم بها بانها سيكون علم بحال
من احوالها موجود في الذهن مع وجود العلم بانه انما هو في مستقبل لا عند ما يكون
بل قبل ذلك عند ما هي معدومة في الاعيان موجودة في النفس واما تصور ماهية
القيامة مجردة فانه غير مضاف لا شيء في الوجود من حيث هو تصور واعلم
ان جميع امثال هذه اضافات انما تتقرر في الوهم والمتضايفات فيها ايضا
انما يكون متضايفات في الوهم والى المتقرر هذا انما هو في العلوم الحقيقية
انتهى كلامه ولا يخفى ان محصل كلامه هذا ايضا ليس الا ما ذكره ههنا لكنه ارتكب ثمة
تطويلا وتفصيلا لا طائل تحته اصلا كما هو دابه والا فاصل الجواب في الموضعين
واحد وما شرحنا القول ههنا واطنبنا الكلام فيه يمكنك الاطلاع على
جميع ما في هذا الكلام ولا حاجة الى اعادة القول فيه وقد قال بعض العلماء
السابق ذكره آنفا بعد ما نقلنا عنه ولحل الشبهة سبيل آخر قد اومأنا اليه
في قاطيغورياس ونحن قد اوردناه في كتابنا الايماضات والتشريقات
وفي كتابنا خلسة الملكوت ولان الموجود المتقدم انما يكون اتصافه بالتقدم اذا
ما فقد وجد المتأخر وح يكون ما به التأخر في المتأخر عدم السابق وما به المعية
وجوده العاقب انتهى كلامه وهذا ادل على ان ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس غير ما ذكره

ههنا

ههنا وقد عرفت ان الظاهر انهما واحد ولا فرق بينهما الا التطويل بلا طائل لا حاجة اليه
في حل الاشكال وما ذكره هذا العالم في الحل فلا افهم معناه ولا ادري محصله فمن شاء
فليكن عنده فهم هذا ثم قد قيل في شرح قول الشيخ واما المتقدم والمتأخر واحدهما
معدوم الى آخر الفصل ما هذه عبارته يريد الجواب عن الشبهة الثانية بان هذا
النوع من التقدم والتأخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت
او من الاضافات التي يكون بين المعقولات التي لا تحاذيها في الخارج ولا هي مأخوذة
من الموجودات الخارجية العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف
به الشيء الا اذا كان مضايفه موجودا معه في سائر التقدمات كما بالشرف
وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة
في الخارج يجوز الحكم في شيء منها ما به اضافة واقعة في الخارج والمتضايفات موجودات
بوصف التضايف في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتأخر الذي بين اجزاء الزمان
وبين مقارناتها بالعرض فلا يمكن ان يقال انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة يجب ان يكونا
معا حيث وقعت الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافة يجب وجود الطرفين الا في
الذهن فانه اذا احضر العقل في الذهن صورة المتقدم الزمانية وصورة المتأخر الزمانية
تصور بينهما رابطة التقدم والتأخر لهذه المقايسة ووقعت بين موجودين في الذهن
لانها انما وقعت بعد احضار صورة الطرفين فيه وملاحظة الارتباط بينهما
واما قبل ذلك فلا تقدم ولا تأخر لشيء بالفعل بالنسبة الا ما ليس حاصلا معه فكيف يتقدم
شيء على لا شيء موجود او يتأخر عن لا شيء موجود فهذا القسم من التقدم والتأخر
من المضافات التي لا توجد الا في الذهن فقد علمت ان من المضافات ما هي موجودة
في الخارج كالابوة والفوقية والمجاورة والتماس وغير ذلك ومنها ما هي موجودة في العقل
كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والتقابل والمادة وكالاضافات
المترادفة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع اي التقدم من الاضافات
الذهنية عند الشيخ انتهى ولا يخفى ان بعض كلماته مشعر بان التقدم والتأخر ليسا
موجودين في الخارج فلهذا لا يلزم ان يكون طرفاهما موجودين فيه او وجود الطرفين

في الخارج انما يلزم وجود الاضافة فيه وبعضها مشروط بان ليس الاتصاف بينهما في الخارج
فلا يلزم وجود الطرفين فيه او وجود الطرفين في الخارج انما يلزم تحقق الاتصاف فيه
وكانه لم يفرق بينهما ويعتقد بينهما تلازما كما يظهر من كلماته المنقولة سابقا
وبالجملة حال الجواب على اي وجه اخذ قد ظهر مما ذكرناه مشروحا ثم قيل بعد ما نقلنا
هذا ما ذكره في دفع هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن
ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليت القضايا
المعقودة في الحكم بالتقدمات والتأخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذاك
قبل هذا او هذا بعد كذا او وجد هذا او سيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا مصداق
لصدقها ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان كل ما يصدق حده على امر خارجي
فهو موجود ومن هذا القبيل التقدم والتأخر الزمانيان فانا نعقلهما يصدق
على العارض الزمان ومقارناتها فكيف يكون التقدم من قبيل المضافات الذهنية
الغير المنتزعة عن الموجودات الخارجية انتهى وفي هذا الكلام ايضا خلط بين
كون الوجود في الخارج وبين كون الاتصاف فيه وكانه اعتقد تلازمهما وكيف
ما كان حكم بوجود التقدم والتأخر ظاهر الفساد وما ذكره في بيانه من صدق الحد
قد عرفت ما فيه مفصلا نعم حكمه بان الاتصاف بهما ليس في الذهن هو الصواب
وهذا تمام الالزام على الشيخ كما اشرنا اليه عن قريب اذ الشيخ اما ان يقول بان وجود
الطرفين في الخارج يلزم كون الاتصاف فيه مما نحن فيه ايضا كذلك ولئن قال انه
لا يلزم كون الاتصاف في الخارج بل انما يلزم وجود الاضافة في الخارج كالابوة والبنوة
فنقول ما الفرق بين الابوة والتقدم ولم صار الاول موجودة في الخارج
دون الثاني مع ان صدق الحد في الخارج ونحو ذلك مما ذكره الشيخ سابقا في بيان
الوجود في الخارج مما يتحقق في التقدم ايضا كما لا يخفى ولئن قال ان وجود الطرفين
انما يلزم كون الاضافة من الامور النفس الامرية لا الامور الانتزاعية المخترعة
وما نحن فيه من الاختراعيات ففساده ايضا اظهر من ان يخفى ثم قيل بعد ما
نقلنا فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه في ساير كتبنا بعد تمهيد ان
المعية بين كل شيئين يجب ان يكون في ظرف وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة

كالمعية

التي موجودة معا وبعضها في المشرق
وبعضها في المغرب والفلك موجود
مع ابره الواحدة فاجزاء صح

كالمعية بين جسم وجسم وكمية ... فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت
الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا ينافي
تجددها وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة بالاتصال فلم لا يجوز
كونها معا في الوجود وكما لا يمكن وحدتها التي هي عين وجودها الا بهذا النحو من الوحدة فاجتماعها
في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن الا بنحو التقدم والتأخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص وليت هذه المعية بين اجزائها
الا وجودها في الدهر معا وهي عين تقدم بعضها على البعض بنفسه هو بانها المتجددة
المتصرمة في مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر مرة
واحدة غير زمانية موجودة بوجود واحد دفعي دفعة دهرية كيف والعالم كله
عند الحكماء الراسخين شخص واحد والوحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله
على اجزاء متباينة الوجود متفاوتة الاكوان انتهى كلامه وانت خبير بان ما ذكره
من كون معية اجزاء الزمان هي تقدمه وتأخره امر لا يعول عليه العقل السليم ولا يحصل له عند الذهن
المستقيم وليت شعري لم لم يقل بان الاضافة يلزمها تحقق الطرفين معا في الواقع
في الجملة واجزاء الزمان كلها معا في الواقع بحسب الدهر ولئن لم يكن معا بحسب الزمان
وهذا يكفي في معية الطرفين وكان مراده ايضا هذا لكن لا يخفى انه لا حاجة الى
التزام معيتها بحسب الدهر بل يكفي في الجواب ان يقال لا يلزم ان يكون طرفا الاضافة
موجودين معا بل يكفي تحققهما جميعا في الواقع سواء كانا معا او لا كما ذكرنا سابقا
ثم قيل في الجواب عن حديث العلم بالقيامة مع ان طرفيه ليس بموجودين معا ان
المعلوم بالذات في كل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العالمة واما ما في
الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الصناعي فاضافة العالمية ايضا
لم يقع للعالم الا الى ما حضر عنده من الصور كصورة القيامة في هذا المثال والمعية
حاصلة بينه وبين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة فلا اشكال من هذه الجهة
ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية
التي لا يوازيها شيء في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود

المقالة الرابعة

كما حقق وكذا اضافة العالمية انتهى ولا يخفى ان العالمية والمعلومية سواء كانتا بالذات
او بالعرض من الاضافات الحقيقية ويمكن اجراء الشبهة باعتبارهما جميعا
فيمكن اجراء الشبهة في العلم بالقياس بانا نعلم العقا ئية ولئن كان بالعرض مع انها ليست
موجودة فلا بد من جواب لكن اما على نحو الشيخ واما على نحو ما قلنا ولا يكفي ما ذكره بهذا القائل
نعم لو قيل انه لا شك ان العالمية بالفعل لا يمكنها ان تكون معلوما بالفعل التزم في الجواب
ان المعلوم بالفعل الذي لا بد ان يتحقق في صورة العلم بالفعل هو الصورة المعلومة وهي
متحققة في صورة العلم بالقياس ولئن لم يكن القياس موجودة بالفعل فافهم **قوله** موقع
الانواع وجه كون الامور التي يحكم عليها واعم من الوجود والوحدة موقع الانواع
والتي يشكل عليها واقعه موقع الخواص والعوارض ان الامور الاولى امور حقيقية
موجودة في الخارج والثانية امور اعتبارية تلحقها فتكون الاولى لكونها انواعا امور
من الثانية **قوله** ويكون لاتي للمتأخر اي من هذا المعنى الذي يكون التقدم والتأخر
باعتباره **قوله** ثم نقل الى اشياء اخرى اي نقل الى معنى يعم هذه الاشياء
الاخر لانضمام ما كان يشملها من الامور **قوله** ثم نقلوا ذلك الى ما يكون بهذا
الاعتبار اه لا يخفى انه لا حاجة الى نقل لكون الى الوجود اذ النقل السابق عليه الذي
يشمل المتقدم باعتباره الفاعل والسابق والمخدوم وان يشمل الوجود ايضا
باعتباره وبهذا يحمل الكلام على انه نقل الى خصوص الوجود لا نحو بعد **قوله**
ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود اه الظاهر ان هذا النقل ايضا غير محتاج اليه
اذ تقدم الفاعل على المعلول ايضا ليس الا باعتبار ان الوجود اولا له ثم المعلول
وكونه مفيد الوجود او لكونه لا يكون مأخوذا في التقدم **قوله** الا وتكون معه
الى آخره قال بعض سادة العلماء اي معه لا بابا في جوهر ذاتها واما على النحو المعية
الممتنع بالنسبة الى نفس جوهر الذات فان انتفاءها لا بد من التخلف المصطلح
عليه القائم على امتناعه البرهان لما قد عرفت ان الامكان من مراتب الاعتبارات
المعتبرة في جوهر ذات المعلول المنزوع عنها عند ما ينظر في اسناده الى العلة
مما نشئ من الى الوجود ما ينظر الى استحقاق من جوهر المعلول في حد ذاته في نفس

لمية ليس بحدوث بانتفاء فرض مانية العلة ولا ستقرها كذا امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
فصار بسط القول في ذلك على ذمة كتاب خلاصة الحكمة وغيره من كتب العقلية وصحف الحكمة
انتهى ولا يخفى ان المعية التي لا بد ان يكون للعلة التامة والمعلول التي ادعاها الشيخ هي المعية
الزمانية واتساعها بالنظر الى نفس معية المعلول لا معنى له الا بان يرجع الى انه يتوقف
على شرط لكون عدم او غيره فلا يكون العلة تامة حقيقة والقول بانه يجوز ان يكون
لا يكون بينهما تقدم وهم لا يكون فيما هو بعيده او غرضه تصحيح حدوث العالم وانه
مع كونه مسبوقا بالعدم لا يلزم فيه تخلف بناء على اباء ذاته عن الوجود في الازل
وهذا اركف اذ العالم على تقدير ازليته ايضا لا يكون له معية زمانية مع علته
بناء على هذا القول ولا تعلق له بالقدم والحدوث فافهم **قوله** ونسبته الى الكون
يكون ولا يكون في الحالين نسبة واحدة لا احتمال لعله يكون الكون اولى بالنسبة اليه
بناء على الاولوية الذاتية مثلا اذ مع الاولوية يوهم كونه مرة ولا كونه مرة اخرى
ولا يشكل ان عند هذا لا يستقيم هذا الكلام كما لا يخفى عند التأمل التام **قوله**
ولقائل ان يقول انه اذا كان اه لا يخفى ان هذه الشبهة مما لا وقع لها اصلا وانه
لا حاجة في دفعها الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ الذي لا طائل تحته اصلا والعجب
من الشيخ ان في امثال هذه المباحث السهلة يطيل الكلام ويخرج عن حد الاعتدال
جزافا من دون فائدة ويقنع في المباحث المشكلة العميقة التي يحتاج الى مزيد توضيح
وتفصيل بطوى الكشح ولا يتوجه لبيان شاف وتوضيح واف ولعل له وجها
ولا نفهمه **قوله** واما القسم الثاني فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا
وجدت العلة اه لا يخفى ان مفاد القسم الثاني ان كل واحد منهما اذا حصل وجب
ان يكون الآخر حاصلا قبل سببه ولو اذكر في الوجه الثاني لعدم الصدق من جانب
المعلول انه لا يصح ان يقال ان المعلول ليس حاصلا قبل العلة ولو فرض حصول لم يصح
ان يقال وجب حصوله بسبب ما تأخر عنه على عكس ما ذكره في جانب المعلول
ان العلة ليست حاصلة من المعلول ومع قطع النظر عن ذلك ان حصولها السابق
فافهم **قوله** والاشياء التي لها ان يعلم اه يمكن ان يكون بالجر عطفا على عوارض

لئن لا يمكن ان المعلول وعلته معية زمانية
باعتبار لكن صح

الى آخره يكون سببا لوجوب شيء قبله وعلى هذا
لا وجه لقوله ان كان المعلول حصل من تلقاء
نفسه او بغير العلة لكان الاولى ان يذكر
بهذا ايضا وجهين لعدم الصدق
ما بحال لئن فهم صح

ومارفع عطفا على من عوارض **قوله** ولم يكن ارادة مجملة بعد الارادة المجملة التي يورث
ميلا من غير عزم واجماع رتبت عليه **قوله** لاكيف من حضور منفعلها ووقوعه منها بسبب
التي اذا فعلت فيه فعل بها ان يكون متنفعل بها اي بسبب وقوع حجر ووقوعه راجع الى المنفعل
والضمير المستتر في فعل الى الاذى وضمير فيه الى المنفعل وضمير بها في الموضعين الى التنبه
وضمير هي الى القوى وفاعل لاكيف ان يكون **قوله** فكيف يقوم رد على القول الذي
نقله بانه اذا لم يكن في جملة ان يقوم بها لم يقم فكيف يقوم وقس عليه قوله وكيف يحيث
قوله فان امكان وجوده القياس في ذلك العين بعينه اه فيه نظر لان امكان وجوده
في ذلك العين كيف وامكان وجوده صفة له وهي لا يمكن ان يكون في غيره والامكان انما هو امر
اعتباري وتحققه في الواقع قبل وجود الممكن لا تقتضي محلا موجودا بل الموصوف به في الواقع
هو الماهية المعدومة وقد بسطنا الكلام في هذا البحث في تعليقات شرح الاشارات
قوله فيكون امكان وجوده سابقا عليه اه قد عرفت ان الامكان السابق
لا تقتضي محلا موجودا **قوله** هو على احد الوجوه المذكورة كانه اشارة الى ما ذكره
في الطبيعيات في اقسام الى على ما وصفه لكن ماذكره هناك كان اي الا كونه
ملعلة اشارة الى موضع لم لم يحضر في الآن **قوله** ومحال ان يكون معدوما والاعلم سقط اه
فيه ان كونه معدوما لا يستلزم ان لا يسعه امكان وجوده او الاتصاف لا يستلزم وجود
الصفة ومما يقدح ما ذكرناه انه لو لم تعقل ما قلنا لزم ان تركيب ان امكان زيد قائم في الخارج
وهل هو الامثل ان يقال انه ابيض بياض قائم بعمرو وارجاع امكان الحادث امكان
اتصاف المحل به ليس بجيد اذ لسلهم وهو انه لولم يكن قبل وجوده ممكنا لكان
ممتنعا يدل على ان امكان وجود الحادث في نفسه لا بد ان يكون سابقا على وجوده
والا لم يجز ان يوجد والالزم تحقق امكان آخر وان كان هو القياس من لوازمه وهو ظ
قوله فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها اه قيل المراد بهذه الفصول
هي الاحكام المتقررة المذكورة في هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشاء
هذا التوهم هو ماذكره هنا ان كل حادث يتقدمه امكان وجود ذات القوى مبادي
الافعال وان القوة ضرب من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان

زالات السابقة على الوجود وفي فعال الممكن فاحتياج حادث فوجود وكذا ما توهم بعضهم من تقدم الهيئة
على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طائفة
من علماء الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة على الاطلاق قبل الفعل وان
المادة قبل الصورة مطلقا دائما وزمانا وجعلوا اما النوع وذلك لا على التعاقب
متوقفه حكاها الشيخ عنهم انتهى **المقالة الخامسة** ونعال كل معنى الذي لا يمنع من تصوره اه
هذا هو المعنى المشهور في كتب المنطق قيل في بيان هذا المعنى والقالة المعنى الكلي
لا يمنع من نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو وقعت معدودا يمنع عقلا وسبب
ذاتي خارج عن نفس ماهيته وبمعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلمة الارض الواقعة
في وسط الكل انتهى ويستفاد منه انه فهم من كلام الشيخ ان هذا المعنى هو ان يكون
لكلي فرد واحد ويمتنع افراده الاخرى بسبب من خارج وهو كما ترى **قوله**
وقد يمكن ان يجمع هذا كله فان هذا الكلي اه ظ السياق ان هذا معنى كلي جامع للمعاني
الثلثة المتقدمة لكن ليس كذلك بل هو المعنى الاخير بعينه فلعل مراده ان هذا
المعنى الاخير اعم من المعنيين الاولين ولا يخفى بعده قيل مراده ان المعنى الاخير
يصلح ان يكون جامعا للمعاني فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من القول
على كثيرين يتحقق في ساير المعاني وان كان من جهة الحصار في واحد بسبب
المانع الخارج يكون مغايرا للبواقي انتهى هذا ايضا يدل على انه احد المعاني الثالث
ما هو الذي ذكرنا انفا ولا يخفى فساده **قوله** ويجب ان يكون الكلي المستعمل في
المنطق وما اشبهه هو هذا الا ان نظر المنطق وما اشبهه بان هذا المعنى
على الوجه الذي اخذه ليس شاملا للاقسام الباقية بل مغايرا لها **قوله**
فان يسئل عن الفرسية بطرفي النقيض اه اعلم ان السوال المختار هو ما اعتبرنا ان السائل
ان الفرسية هل هي في الواقع الف ام ليس بالف اي موصوفة بها فلا بد في الجواب
ان يقال انها الف ان كانت متصفة في الواقع بها او ليست بالف ان لم يكن
متصفة في الواقع بها فاذا سال ان الفرسية هل هي الف او باء فمن الشيئين اللذين
لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما عن امر موجود ويكون المراد انها متصفة باحدهما ام لا

يجب ان يكون نحا باشاملا للموجود والمعدوم والممكن والممتنع قيل وانما وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما العلم الالهي هذا المعنى لعمومه وشموله للاقسام الباقية انتهى وانت خبير

المقالة الخامسة

كانت الفرضية موجودة فلابد من الايجاب بتعيين احدهما والا لم يكن موجودة فلا يستحق الجواب لان جواب هذا السؤال هو تعيين احدهما والحال ان كل واحد منهما يرتفع عن الصادق في الواقع ويصح سلب كل منهما وهذان الوجهان ليسا بالحق فيه فانهما ان سأل عن حيث هي انها الف او ليست بالف بمعنى ان هذا السلب او الايجاب نفس ذاتها او داخل فيها وح ايضا لا يستحق الجواب اذ كل من الطرفين ليس بواقع وانهما ان سأل انها من حيث هي الف او ليست من حيث هي بالف بمعنى ان الالفية نفس ذاتها او داخلة في ذاتها او ليست كذلك وح لابد من الجواب بالسلب لكن يجب ان يقال ان السلب باي تقال ليس من حيث هي بالف بمعنى ان الالفية ليست داخلة في ذاتها ولا عينها اذ لو لم يتم يتوهم منه ان السلب عين ذاتها او داخل فيها وليس كذا فتقديم السلب على الحيثية م تقدم م

ح لتصير معدولة كما ظنه بعضهم اذ الظاهر السابق من نظر الشيخ ليس على هذا معلوم هو وانما هو معدولة ح محل تأمل كما لا يخفى هاهنا ان سأل انها من حيث هي الف او باء اي الامران اللذان في قوة النقيضين ويكون المراد انهما نفس ذاتها او داخلان فيها وح لا يستحق الجواب اذ كل من الشقين غير متحقق وانما الجواب بتعيين احدهما بعد وضع شيء منهما وبما ذكرنا ظهر ان طرفي المسألة فيما يمكن فيه اذا كانا ايجابا وسلبا فح لا يستحق الجواب في صورة لكن يستحق في صورة اخرى فكلام الشيخ لابد ان يحمل على الصورة الاخرة الصادقة **قوله** على انه اذا قيل الانسانية التي في زيد اه وهكذا لدفع الاشكال الذي يتوهم في انه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل غير التي في عمرو يلزم ان يقول في الجواب لا وهو انه اذا لزم ان يقال لا فيكون الانسانيات واحدة بالعدد معا وكان الوجه الاول في الجواب انه لا يلزم من انه اذا لزم في الجواب ان يقال انهما واحد لما قد عرفت ان في مثل هذا السؤال يصح سلب النقيضين اذ معنى السلب ان الغيرية ليست عين الانسان ولا جزءه وكذا الاتحاد وحاصل هذا الوجه ان هذا السؤال ليس له صورة معقولة اذ بعد اخذ الانسان من حيث هو انسان لا يصح اخذه في زيد اذ كونه في زيد ينافي حيثية من حيث هو انسان لانها اعتبار زائد على

الانسانية

الانسانية وانت خبير بان هذا الاشكال ليس بحاله ووقع اصلاحه بان يطلب الكلام في دفعه على ما قاله الشيخ مع ان هذا الوجه الاخير ما لا يجدي اصلا اذ للسائل ان يقول السائل ان الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية تغاير التي في عمرو ام لا حتى يقال في جوابه ما قلتم بل يسأل ان الانسانية في زيد من حيث انه انسانية زيد بل هي غير التي في عمرو ام لا وح لا يصح ما ذكرتم فلا بد في الجواب من التمسك بالوجه الاول بان يقال ان كان المراد انها موصوفة بالمغايرة ام لا فمن حيث انها موصوفة بها ولو اريد ان حقيقة المغايرة عين ذاتها او جزء منها فمختار انها ليست كذلك ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين بل الاتحاد ايضا كالغيرية في هذا المعنى **قوله** اما ان يرجع الكناية الى الضمير **قوله** فنقول انا لا نجيب بانها اه قد عرفت فائدة تقديم السلب على الحيثية **قوله** ومنهم من اكتفى وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل اه هذا جواب اخر للاشكال المذكور وقد عرفت ان هذا الاشكال لا يليق بهذا الاطناب وحاصل هذا الجواب ان هذه القضية ترجع الى الاهمال اي تكون مهملة ولا تكون عنها جواب اذ المهملة هي ما يكون الحكم فيها على نفس الطبيعة من غير تقييد الطبيعة يصح القضايا فيها بالمتقابلات فاذا سئل ان طبيعة الانسان من حيث هي واحد فلا يصح ان يقال انها واحد او ليست بواحدة اذ قد تكون واحدة وقد تكون ليست بواحدة ثم لو سئل انها مغايرة لما في عمرو لا نجيب ان يقال انها ليست بمغايرة حتى يلزم الاشكال وهذا الجواب يجري على تقدير حمل السؤال سوا الاعم الاطلاق ايضا وقطع النظر عن ان السؤال ليس عن هذا بل عن معنى اخر كما في الجواب الاول هذا ولا يخفى انه لو اري الاشكال على النحو الذي قررنا لا يتجه هذا الجواب ايضا **قوله** الا ان يجعل تلك الانسانية اه ان هذا الوجه يرجع الى الاهمال فلا يستحق الجواب الا ان يجعل الانسانية مشارا اليها ويجعل لها قيدا ح يخرج عن الاهمال لكنه ينافيه اخذ قيد من حيث هي انسانية اذ هذا القيد انما رجع الى الاهمال البتة وهذا مثل ما ذكره في العلاوة المذكورة وقد علمت انه يمكن اخذ قيد الحيثية بحيث لا ينافيه بان اخذ الحيثية على انها الانسانية زيد فيضبط الجواب

الحق م

عنى م

تقدم م

ضمنه

لما ذكرنا وبهذا يعني النظر يلايات لغو الاطلاق تحته **قوله** ثم ان رسالتنا في ذلك فيكون الطرفان
اه يعني ان رسالتنا وقطعنا النظر عن انها مهملة لا تستحق الجواب فنقول في الجواب عن الاشكال
ان الطرفين مسلوبان عنه على ما ذكر في الجواب الاول الا انه يكون السؤال انها هل هي موصوفة
بالعرضية ام لا وح نقول ان الانسانية التي في زيد موصوفة بانها لعارض لاني في عمرو
بسبب الاعراض التي تلحق الانسانية وبها صارت زيدا فلا يلزم المحال **قوله**
لا على معنى انه لا بد اه وفي بعض النسخ الصحيحة الا على معنى وهو اظهر **قوله** فنحن نقول
لا بد لهما ان تصير غيرا بالاعراض التي معهما اه لا يخفى ان تلك الاعراض ان كانت اعراضا
تلحق المهية بعد الوجود وشرطها فقط انها مما لا يصلح لان تكون سببا للغيرية اذ ظاهر ان
الانسانية في رتبة الوجود او تشخص مغاير لجميع ما عداه من الاشخاص وتلك الاعراض
انما تلحقها وتعرضها بعد تشخصها وامتيازها عما عداها وان كان المراد بها ما يسميه القوم
مشخصا وزعموا انه يتحد مع المهية في الوجود ففيه ايضا ان البداهة حاكمة بان الحصة
من المهية التي تتحد مع هذا الامر في الوجود مغايرة للحصة الاخرى منها التي تتحد مع تشخص
آخر في الوجود مع قطع النظر عن هذا المقارن والكلام مكابرة صرفة فلا بد من الاتحاد
في الوجود مع التشخص الخيالي حصول المغايرة بل الصواب ان يقال ان
المهية اذا وجدت بنحو كانت مغايرة لها اذا وجدت بنحو آخر اي المغايرة
بالتشخص لا المغايرة بالمعنى ولا ان يعني واحدا بالنوع يلزم ان تكون افرادا
متحدين بالعدد وبالتشخص والزام يكون معهما معنى تكثير الوجود وفهم هذا يحتاج
الى دقة نظر ومزيد تأمل مع وجود ذهن سليم وطبع مستقيم **قوله** لكن غير الانسانية
بالاعراض قد عرفت ما فيه وانه حقيق بالاعراض **قوله** ويكون تلك الاعراض
بالمراد فقد ظهر انه لا تأثير لها فيه **قوله** ومعلوم اذا كان حيوان هو ذا اه قد علمت
انه ليس في الواقع حيوان وحده بل وجود الحيوان لو فرض ان الحيوان طبيعة نوعية
وعلى هذا الوجه الاعتبارات الثلثة فيه اظهر كما لا يخفى نعم لو كان طبيعة جنسية
فيكون مع الفصل ويجري الاعتبارات فيه بالنسبة الى الفصل وبالنسبة
الى التشخص **قوله** فالطبيعة كالحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار اه تقدم الطبيعة

بهذا الاعتبار على الطبيعة المشخصة غير ظاهر اصلا سواء كان الامر في التشخص على ما ذكرنا
انفا او على ما ذكره الشيخ وان كان الامر على ما ذكرنا اظهر وقس عليه الحال في تقدم الطبيعة
الجنسية على النوع وما قيل بعضهم ان التقدم يرجع الى الاولوية في الوجود ولا شك ان ذلك الاولى
في الوجود فيه ان التقدم ليس بهذا المعنى وعلى تقديره اي اولوية الطبيعة على الشخص
وكذا ما قيل ان التقدم وان لم يكن بهذا المعنى لكن يمكن ان يكون الوجود الواحد يتعلق
ما يجد بها اقدم من يتعلقه بالاخر فيه انه على تقدير صحة ذلك بالدليل على تحققه فما هي فيه
قوله وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا اه لا يخفى انه لا شك ان الحيوان ما
اذا كان موجودا كان الحيوان من حيث هو حيوان اي طبيعة الحيوان موجودة سواء
قلنا ان التشخص على النحو الذي ذكرنا او على النحو الذي ذكره الشيخ اذ على ما ذكرنا
يصير الطبيعة باعتبار وجودها مشخصا فالطبيعة تكون موجودة لا محالة لكن
بعد الوجود لا يبقى الطلاق على حالها بل يصير متشخصا اي المهية المأخوذة مع الوجود
وباعتبارها تكون متشخصة وهذا لا ينافي كون المطلق موجودا وعلى ما ذكره الشيخ
يكون الطبيعة مع التشخص موجودة بوجود واحد فالطبيعة المطلقة موجودة
وان كانت مع التشخص شخصا نعم لو قيل ان الاشخاص لا تشترك في افرادها والمعاني
التي نسميها بالذاتيات انما هي امور منتزعة منها فح لا يلزم ان تكون الطبيعة
الكلية موجودة وانما الموجود هو الاشخاص فقط لكن هذا كانه مخالف للضرورة
اذ البديهة حاكمة بان الاشخاص الموجودة من نوع لها اشتراك في افرادها في الواقع
وليس يجد الانتزاع منها امر واحد والكلام سقط **قوله** ثم الحيوان
بما هو حيوان موجود بعد ما ذكر هذا القائل ان الحيوان بما هو حيوان
ليس موجودا في الاشخاص لا ادري ان حكم بان الحيوان بما هو حيوان موجود
من اي جهة وما الدليل عليه وهل هو الا هذيان محض **قوله** فنقول
ان هذا الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه اه لا يخفى ان هذا الشك لا يلزم ان يكون
الغلط فيه من وجوه بل يمكن ان يقرر بوجه لا يكون الغلط فيه الا من وجه واحد بان
يقال الحيوان الذي موجود في هذا الشخص اما ان يكون حيوانا ما اي حساد

حيوانا مخصوصا فلا يكون الحيوان من حيث هو حيوان موجودا واما ان لا يكون حيوانا ما
ان يصير حيوانا مخصوصا فيكون شيء واحد بالعدد موجودا في الكثرة وهو الغلط فيه لم
من جهة واحدة وهي انا نختار الشق الاول والقول بان صيرورته خاصا لا يستلزم
ان لا يكون المطلق موجودا على ما بيّنا وهذا هو الوجه الاول من الغلط الذي
ذكره الشيخ ولا يرد ح الوجه الثاني اصلا ويمكن ان يوجه ايضا بنحو اخر بان يقال
ان الموجود انما هو حيوان ما فقط وعلى هذا لا يكون الحيوان من حيث هو حيوان
موجودا وهو ظ واما ان يكون اصل معنى الحيوان موجودا فيكون معنى واحد بالعدد
موجودا في كثيرين وهذا التوجيه اولى واظهر واوفق بالعبارة من الاول وعلى
هذا ايضا يكون الغلط من جهة واحدة وهي انا نختار الشق الثاني ونقول اذا
كان اصل معنى الحيوان موجودا لا يلزم ان يكون امر واحد بالعدد موجودا في كثيرين
لان معنى الحيوان ليس امرا واحدا بالعدد بل انما يلزم ان يكون امر واحد بالمعنى موجودا
في كثيرين ولا اثم استحالة بل هو اول النزاع ثم ههنا كلام اخر وهو ان الوجه الثاني
من الغلط الذي ذكره الشيخ يرجع الى الوجه الاول بيانه انه بعد ما سأل عن السائل
وقال ان غلطت انه لا يخ عن لزوم احدهما لم يوضح لم يخ بجواب سوى
انه لا يبطل بعروض الخصوص او العموم طبيعة الحيوانية فالحيوان ولو صار
خاصا لكن لم يبطل طبيعة الحيوانية فطبيعة الحيوانية موجودة ايضا وليس هذا
الا ما قال في الغلط الاول ان حيوانا ما اذا كان موجودا كان طبيعة الحيوان
ايضا موجودة ولا يلزم من كونه للوجود حيوانا ما ان لا يكون الحيوان بما هو حيوان
موجودا وهو ظ وبما ذكرنا ظهر ان الشيخ لم يات بجواب الاشكال ولم يخ بما
يحسم مادة القيل والقال اذ لو اجرى الشبهة على النحو الثاني الذي ذكرنا
فلم يندفع بما ذكره الشيخ اصلا بل لا بد ان يتمسك بما ذكرنا من ان طبيعة الحيوان
ليست امرا واحدا بالعدد ولا محذور في وجودها في الكثرة فتدبر قوله ولو كان
يجوز ان الحيوان بما هو حيوان مجردا اه قد عرفت ان الكلي الطبيعي لا يجب ان يكون
منفكا في الوجود عن التشخص بل يلزم ان يكون من حيث الوجود وباعتباره متشخصا

ثم لن

من الوجه الذي ذكره الشيخ م

ثم ان كان الكلي مما يجب ان يكون له مادة او محل فلا يمكن ان يفارق تلك المادة او المحل لان
الكلي لو ذلك فيوجد في الخارج من دون مادة ومحل ولا شك انه لا يمكن ان يكون مجردا عن
الصفات الاضافية والاعتبارية اما الصفات والاعراض الحقيقية فلا
دليل على شيء من جواز التجرد عنها وعدمه فالمثل ان كان المراد منها ان الاشياء المادية
وذوات المحل يكون مجردة عنها في الخارج فيكون باطلا بعد ما عرفت ان تلك الاشياء
لا بد ان يكون في مادة او محل وانه لا يجوز ان يحل في محل ما لم يكن ذاته محتاجا اليه وان كان
المراد منها اشياء مجردة عن جميع اللواحق الخارجية حتى الصفات الاضافية و
الاعتبارية فبطلانه ظ وان اريد كونها مجردة عن الصفات الحقيقية الى رجعية
فبعض الاشياء ايضا ممتنع ان يكون كذلك نعم بعضها في مقام الامكان وان اريد
بها الطبايع كلية يكون بجملتها موجودة في الخارج بمعنى انها لا يكون مأخوذة مع الوجود
متشخصة فبطلانه ايضا ظاهر اذ البديهة حاكمة بان كل موجود مع اعتبار الوجود متشخص
البتة سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن وان اريد بها اصل الطبايع ويقال
انها موجودة في الخارج فهو كذلك في الواقع وهو بعينه مذهب الشيخ وان اريد ان
الطبايع بدون ان موجود يكون به التشخص موجودة متشخصة فهذا ايضا صحيح وهو
الذي اخترناه واشرنا اليه مرارا قوله وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال
قد علمت حقيقة لزوم اكتناف الشرائط من خارج مفصلا قوله ولو كان
هناك حيوان مفارق كما يظنون اه يعني لو تنزلنا وسلمنا ان هناك حيوانا مفارقا
ويجوز ان يتجرد الحيوان عن الشرائط والاحوال في الخارج لم يكن ذلك هو الحيوان
الذي نتطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا يكون معقولا على كثيرين بان يكون
نفس كل واحد واحد وهذا الحيوان يكون مباينا لكل واحد وليس محمولا عليه
وليس عين شيء منها فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله اذ كلامنا في الحيوان
الكلي الذي يحمل على كثيرين ويكون نفس كل واحد منها ومشتركا وموجودا فيها
وبيان حقيقة حاله ووجوده ونسبته الى الكثيرين هذا محصل كلامه وفيه موضع بحث
وتفتيش اذ الشيخ كما ستصرح به يكون الكلية عنده بمعنى المطابقة للكثيرين والعروض

علم انه ادق درية دايبر تمييز قوله والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال انه وجود ثانيا
اقدم اه قد عرفت ما في هذا التقدم قوله وهو الذي يحقق وجوده اه لم يظهر محصل
لهذا الكلام اصلا سواء قلنا ان وجود الكلي الطبيعي على نحو ما ذكرناه من ان الماهية موجود
فرد دون انضمام امر هو التشخص اليها فيصير متشخصا باعتبار الوجود او على نحو المشهور
من انه يوجد مع التشخص بوجود واحد او على كل من النحوين لا معنى لهذا الكلام
الا ان يقال ان الشيخ لما قال بتقدم وجود الطبيعة على وجود الشخص وان كانا
متحدين في الوجود صح ان يقول انه لا يكون للطبيعة الجزئية مدخل في وجود الطبيعة وان كان
لها مدخل في وجود الشخص ثم ان الطبيعة الجزئية ايضا لا ادري ما المراد منها ولعل غرض الشيخ من هذا الكلام ما سنذكره في طي الفصل
وبالجملة كلمات الشيخ في هذا المقام على اكثرها اثر الظلام قوله وهو بهذا الاعتبار الاخير من المقالة السادسة فارجع اليه
كما قد عرفت ان حمل الكلية بهذا المعنى مما لا محصل له اذ ظاهر ان غرض المنطقي
والحكيم مما يتعلق بنفس المعنى واذا كان نفس المعنى موجودا في كثيرين وكان الكثيرين
افراد الها ويكون هو محمولا عليها فالكلي يكون بهذا المعنى البتة ويكون الكثيرين
افراده فلا وجه لحمل الصورة الذهنية كلية وحمل كليتها بمعنى المطابقة
التي ذكرناها وحمل الكثيرين افرادا لها بهذا المعنى البعيد نعم لو لم يقل احد بوجود
الطبيعة في الخارج فلا بد من حمل الكلية بمعنى المطابقة اما الذي قال به فهو ولعل
الشيخ مع قوله به ما كان له حاجة الى هذا القول الغريب فلا ادري لم قال به ولعل
وجهه ما قلنا انه لم يفهم معنى وجود الكلي في الخارج على ما هو وجهه وحقيقته ولم ينطق
من حيث لا يفهم فلذا اضطرب في المقام وتحير في الكلام قوله فهي بالقياس الى
النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية لا يخفى ان الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة
لهذه الصورة كلية ليست الا في الوجه في القول بجزئيتها والاعتذار عن اجتماع
الكلية والجزئية فيها بانها باعتبارين والظاهر ان الحكم بجزئيتها ليس الا باعتبار حمل
الجزئية والكلية بالمعنى الذي ذكرناه فههنا ايضا وقع غفلة اخرى للشيخ حيث حمل
الجزئية والكلية بهذا المعنى وبالجملة كون الجزئية والكلية بهذا المعنى امر اركز في الاذهان
بعد تعلم فن المنطق والحكمة بحيث يلتفت الذهن اليه من حيث لا يشعر وبهذا

العقلية عنوه منضبط بالكلية بمعنى انها مطابقة للكثيرين بمعنى ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن
اللواحق الخارجية يرتسم في الذهن منه هذه الصورة واذا ارتسم احدها في الذهن قبله
الصورة ما اذا جرد شخص آخر من اللواحق فلم يرتسم في الذهن صورة اخرى بل يكون الصورة
الاولى ويكون حمل الكلي على كثيرين ووجوده منها ذكره عن كل واحد منها بمعنى هذه المطابقة
وهذه النسبة وح نقول اذا فرض صورة الحيوان مجردة عن اللواحق الخارجية
كما يكون مجردة عنها في الذهن وكانت موجودة في الخارج فلا شك انها ايضا مطابقة للكثيرين
بالمعنى المذكور كالصورة الذهنية مطابقة لها فلذلك المعنى من دون فرق والقول
بانه لا يجوز ان يكون الحيوان مجردا في الخارج كما يكون في الذهن بل يكون مع اللواحق الخارجية
وح لا يكون مطابقا للكثيرين كلا لا مدخل له في المقام اذ الكلام بعد التنزل وتسليم جواز
تجرد الحيوان في الخارج ولكن كان الشيخ يقول بان الحيوان من حيث هو حيوان
موجود في الاشخاص كما صرح به انفا ويكون عين كل شخص ويحمل عليه ويكون افراده
لكن كلامنا في طبيعة الحيوان الذي يكون بهذه الاحوال والصفات المجردة في الخارج
لا يكون بهذه الاحوال ضرورة ان كل موجود متشخص ولا يمكن ان يكون موجودا في كثيرين
ومحمولا عليها فعلى تقدير تسليم جواز التجرد في الخارج لا يكون مما يحن بسبيله فلا ادري
ما الداعي له على ان يحمل الكلية بمعنى المطابقة ويتكلف فيها ما تكلف كما سبق الكلام
فيه ويصرفها عما هو ظاهر كلام القوم ولم لم يجعلها بمعنى الاشتراك بين كثيرين او جوازه
اما في الواقع او بالنظر الى النفس مفهوم الكلي على ما مر من المعاني الثلاثة المذكورة والعجب
انه لم يغفل ايضا عن ذلك اذ في الفصل الاتي اصل ان يكون الكلية بهذا المعنى وانت خبير
بانه مع عدم الغفلة عن ذلك ومع الارتياب لما ذكر من كون طبيعة الحيوان موجودة
في الاشخاص ومحمولة عليها ومجردة معها ومع ملاحظة موافقات الكلام العجب
جدا ان يحمل الكلي بمعنى لا يحتاج فيه الى ما يستكلفه من دون فائدة وعود اصلا ولم
يجعله بالمعنى المتبادر الظاهر ولعل الشيخ لم يحقق امر الكلي الطبيعي كما هو ولم
ينقحه على وجهه وفي اثناء كلماته قد رمى بما هو الصواب من حيث لا يشعر
والزايغ في الكلام ولم يتناسب اجزاء كلماته ولم يسق نظم عباراته كما لا يخفى

ثان

الكلام الشيخ في هذا القبيل فلكليته كان فطرته باقية على هذا الحال ولم تشوشها بكثرة
القيل والقال ولم يأت اصلا بحكاية المطابقة الغير المطابقة للمطلوب كما لا يخفى
على ذوي الالباب قوله ولان النفس المشخصة بكثرة ما يجوز ويجوز اذ ذلك ان
يكون بتلك الصورة اه هذا ايضا من بركات الرائحة اي من بركات القول
بكون الكلية بمعنى المطابقة اذ لو حمل الكلية بالمعنى الذي ذكرنا فالكلي هو نفس
الحيوان ونسبته الى الاشخاص الذهنية والخارجية سواء فكما انه كلي بالنسبة الى الحيوانات
الخارجية بمعنى حمله عليها ووجوده فيها واتحاده بها كذلك كلي بالنسبة الى الحيوانات
الذهنية وصور حقيقة الحيوان الموجودة في الذهن اذ حقيقة الحيوان اذا وجدت في الذهن
تصير بسبب وجودها متشخصة فيكون الحيوان بما هو حيوان كليا بالنسبة اليها
كما انه كلي بالنسبة الى الافراد الخارجية من دون فرق اصلا ولا حاجة الى جعل
جزئيات الصور الذهنية كلها كلي سوى كما الجزئيات الخارجية فيما اذا حمل
الكلية بمعنى المطابقة فالكلي حينئذ الصور الذهنية لا نفس المعنى ولما كانت جزئيتها
بالمعنى المتعارف مما لا يمكن انكاره ولم تذهب وهم الى نفيه لما ذكرنا فرار انكاره
في الاذهان فاضطر الى اعتبار كلي اخر لها فاحتيل ما احتيل لتصحيح هذا المعنى لكن
خفي انه لما لم يعقل كون الجزئية بهذا المعنى لم يعقل كون الكلية ايضا بهذا المعنى
ولعل السر فيه ما اشرنا اليه غير مرة انه لم يحصل معنى وجود الكلي على وجه والجزئي بهذا
المعنى اوفى بهم لا ارتياب فيه فلم يعقل عنهما وحمل الصور الذهنية جزئيات
واما الكلية بهذا المعنى ففي تحققها نوع خفاء وفي بادي الراي يأبى الذهن عن وجود
المعنى الواحد على الامر الواحد بالعدد ولا يجوز وجوده في كثيرين فلذا احتيل في حمل الكلية
بمعنى اخر ثم انه لا ادري اذ يقول ايضا احد بان نفس الحيوان موجود كما قال الشيخ لكن مع
ذلك يمكن ان يعقل عن ان هذا هو بعينه القول بان هذا المعنى الواحد موجود في كثيرين
ويتحد بها ومحمول عليها وهو معنى الكلية ولا حاجة الى اعتبار معنى آخر لها فقط فهذا
ما وصل اليه فهمي في تفسير هذا الامر الغريب الصادر عن الشيخ والعلم عند
الله ولم يظهر لي وبظهر لغيري قوله ما الامور العامة من حيث موجودة في الخارج

ومن جهة

ومن جهة انها ليست كاحد زاده كما سيقرره بعيد ذلك انها موجودة في الخارج لا من حيث
الكلية والعموم وليست موجودة فيه من هذه الحيثية بل في العقل ولا يخفى ان الكلية اذا كان
بمعنى المطابقة فلا شك ان الكلي من حيث الكلية ليس موجودا الا في العقل اذ الكلي ح
يكون هو الصورة العقلية وهي ليست موجودة في الخارج لكن وجوده في الخارج لا من
حيثية الكلية ايضا لا معنى له اذ الصورة العقلية لا وجود لها في الخارج اصلا
الا ان يتكلف ويقال المراد منه ان اصل الطبيعة الحاصلة في ضمن الصورة العقلية
بعد تجريده عن المشخصات العقلية موجود في الخارج وهو كما ترى واما اذا كانت
بالمعنى الذي ذكرنا من جواز الاشتراك بين الكثيرين والوجود فيها والحمل عليها فح ايضا المشهور
بين القوم ان الكلي من حيث الكلية ليس موجودا في الخارج بل الكلية انما يوصف في الذهن
فقط وهذا عندي منظور فيه اذ الطبيعة باعتبار كونها في الذهن ايضا متشخصة
كما باعتبار كونها في الخارج اذ الوجود يورث التشخص سواء كان ذهنيا او خارجيا
لكن الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين ولا موجودة
فيها ومحمولة عليها فكذا الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار وجودها فيه وكما انه اذا
اعتبرت من حيث هي وقطع النظر عن وجودها الذهني يكون مشتركة فيها ومحمولة عليها
فكذا اذا قطع النظر عن وجودها الخارجي فلا فرق اذن في الاتصاف بالكلية بين الخارج
والذهن فالحق ان الماهية سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن يكون متصفة
بالكلية لكن يكون الكلية عارضة لنفس الماهية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة
كما حال الوجود بعينه اذ هو ايضا عارض لنفس الماهية من حيث هي لا لها من حيث هي
موجودة وهو ظ فالكلية على هذا يكون من لوازم الماهية لا من العوارض الذهنية
وقد فصلنا الكلام فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد قوله اما شيء واحد
بعينه بالعدد اه لا شك في امتناع ذلك ولكن الكلي ليس كذلك اي بان يكون امرا بعينه
موجودا في كل واحد من افراده بل كل فرد امر معين ممتاز عن الفرد الآخر بتشخصه والعقل
ينتزع منه ويحكم بان هذا المعنى وجد في تلك المادة مثلا فضلا عن هذا الشخص وكذا
ينتزع هذا المعنى من فرد آخر منه ويحكم بمثل ذلك وهكذا الحال في جميع الافراد واذا كان هذا

المعنى نوعا فليس في افراده شيء غير هذا المعنى مع ان كل واحد منها ممتاز عن الاخر بالذوات والمواد
فيه كما اشرنا اليه سابقا واذا كان جنسا فوجد في افراد حصة اكثر سواء وهذا المعنى
الشترك بين كثيرين وحمله عليها ووجوده فيها بهذا يتحقق لكن تقوم وجود الكلي والشترك
بين كثيرين **قوله** بل الامور العامة من جملة ما هي اه قد عرفت تحقيق الحال فيه
قوله وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كلية قد علمت
ان هذه المعاني غير المعنى الذي اختار الشيخ انه كلية وان الصواب جعل الكلية احدها
لا ما اختاره الشيخ **قوله** وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الاعيان الذي لا شك
في ذلك سواء جعل الكلية احد تلك المعاني او ما اختاره الشيخ **قوله** حتى يكون
في الاعيان مثلا شيء هو الانسان وهو ذاته بعينه اه لا يكفي ان عروض الكلية
في الخارج لشيء من الاشياء بهذا المعنى اي بان يوصف شيء معين في الخارج انه موجود في هذا
وفي هذا او محمول عليهما مما لا شك في امتناعه لكن عروض الكلية في الخارج ليس منحصرا
فيه بل له احتمال اخر وهو ما اشرنا اليه انفا وهو ان نفس المهية تصدق
عليه في الخارج انها موجودة في هذا او في هذا فبمجرد امتناع الاحتمال الاول لا يحصل
مطلوب الشيخ من ان الكلية لا تلحق الا في النفس الا ان يصطلح ويقال ان اللحوق في الخارج
هو ان تلحق الشيء باعتبار وجوده في الخارج وح لا يكون الكلية من اللواحق
الخارجية لكن على هذا لا ينبغي جعلها من اللواحق الذهنية اذ اللواحق الذهنية على هذا
القياس ينبغي ان يكون ما يلحق الشيء باعتبار وجوده في الذهن وليس كذلك ايضا
بل ينبغي جعلها قسما ثالثا بان يصطلح انها من اللواحق المهية من حيث هي **قوله**
واما الكلية من خارج فيما اعتبار كون شرحناه في شرح الميزان هذا المعنى وهو كون
شخص واحد موجود في الخارج ينسب اليه اشخاص كزيد الذي ينسب اليه اولاده
واولاد ولده وبلده واحده ينسب اليهما ساكنوها والمتولدون فيها ونحو ذلك **قوله**
لان مثل هذه الطبيعة اه قد ثبت ان تكثر النوع لا يلزم ان يكون بسبب الاعراض
وان العرض لا يحدث تكثره اصلا وكذا ما يقال له التشخص وانه موجود مع النوع
بوجود واحد بل الشخص ليس الا عين النوع فقط لكن النوع باعتبار كل وجود

الكلية ه

ذات شخص ممتاز عنه باعتبار وجود اخر فاذا قيل بان تكثر الاشخاص باعتبار المادة
فلا بد ان يقال ان الوجود في خصوص مادة توجب ان تصير المهية الموجودة فيها هذا الشخص
بعينه والا فظاهر ان المادة امر مغاير في الوجود لهذا الشخص وامتياز الاشخاص
بالذات واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يقال ان الوجود الحاصل من فاعل خاص او شرط
خاص مثلا يوجب ان تصير المهية الموجودة به هذا الشخص بعينه كيف وقد يكون
المادة واحدة مع تكثر الاشخاص كان يحل مثلا في مادة واحدة وقتين مختلفين
فرد من هذه الصورة لا محيص من ان يقال ان اختلاف الوقتين سبب لذلك وظ
ان اختلاف الفاعل او الشرط مثل اليس باقل من اختلاف الوقت في هذا المعنى
ان لم يكن بازيد منه على انه لو سلم ان امتياز الاشخاص بالاعراض او بالامور التي
تسمى تشخصا نقول ان هذه الاعراض المختلفة او التشخصات المختلفة كما يمكن
ان يحصل بسبب اختلاف المواد بل بسبب اختلاف الاوقات فلم لا يمكن
ان يحصل بسبب اختلاف الفواعل او الشرائط والالات او نحوها لا بد
للنفي من دليل اذ البديهة لا تحكم بالنفي بل لا يبعد ان يدعى حكمها بعدمه **قوله**
واما بالمواد فليجوز ده لعله يكون بالمحال وامتناع حلول المجرد لا دليل عليه
قوله فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة لحصار السبب في المادة
وما يتعلق بها **قوله** فيكون وجوده مستلحقا به اعراضا اه قد علمت ان كون
التشخص بالاعراض والاحوال اللاحقة من خارج مما لا معنى له **قوله** لذلك
حال وجود الكليات قد عرفت حال وجودها مما لا مزيد عليه **قوله** وليس يمكن
ان يكون معنى هو بعينه اه قد عرفت ان هذا مما لا شك فيه ولا يقع لعاقل ان يقول به
قوله كان ما يعرض لتلك الانسانية في زيد اه اذا كان امتياز زيد عن عمرو بالعوارض
او بالتشخص على ما هو زعم الشيخ فلا يتم هذا الاستدلال على مطلبه اذ الانسان
اذا فرض انه امر واحد بعينه ويعرضه عوارض خاصة او يلحق تشخص خاص ويصير زيدا
وعوارض اخرى او تشخص اخر ويصير عمرا فلا يلزم ان كان المراد بالعوارض التي قال
الشيخ انه يلزم ان يعرض لتلك الانسانية في زيد ما يعرض لعمرو العوارض التي بها

بعض الاشخاص ما شئنا فنقول هذا ما الاخذ ورثيه اذ الانسان الذي هو امر واحد
بعينه يجوز ان يعرض له عرض خاص وصار زيدا وعرض آخر وصار عمرا اذ لعل بين الاعراض
ما يمكن استفادة ومثل كانت متنافية ولئن كان المراد بها ما يعرض لزيد وعمرو وبعد صيرورة
الانسان اياهما فلا يلزم ذلك وهو ظاهر بالاولى ان يقال من البديهي انه لا يجوز ان يكون
امر واحد بعينه في هذا المكان وذلك المكان في وقت واحد وايضا من المعلوم بداهة
ان الانسان صار متحدا مع زيد وعمرو وكيف يجوز ان يصير شخص واحد متحدا مع شخصين
وهذا مما يوضح ما ذكرنا من ان الشخص عين ماهية النوع لا ان النوع مع امر آخر كما لا يخفى قوله
فان نظرت الى الانسانية بلا شرط آه اي نظرت في شرحه فاذا نظرت الى
الانسانية بلا شرط فليس هذا النظر نظرا اصاليا الى الاشياء بالعموم والاشتراك
نوصف كما سبق وارادوا انها من حيث نفسها ليست بكلية ولا جزئية انتهى لا يخفى
انه قد ظهر مما قررنا ان الانسان في نفسه بالمعنى المشهور كما ان هذه الطبيعة
تصدق عليها انها لو حدث في اشياء كثيرة وحمل عليها وتتحد معها ولا حاجة
لها في صيرورتها كلية الى امر آخر من عروض عموم ونحوه بل العموم هو الكلية بعينها
واما الجزئية فتعرض لها بعد عروض الوجود لها وباعتبار نعم الكلية بالمعنى الذي
ذكره الشيخ انما تعرض لها بعد وجودها في الذهن وصيرورتها صورة ذهنية
على ما اشرنا اليه قوله فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان
آه قد بان ان ما لا يمكن هو ان يكون الطبيعة امرا واحدا بعينه موجودا في
الاعيان ويعرضها الكلية والاشتراك واما اذا كان امرا واحدا بالمعنى
لا بالعدد موجودا في الاعيان ومشتركا بين كثيرين ويكون هذه الصفة
باقية له في الخارج والذهن معا فلم يثبت بطلانه بل هو الصواب
البتة قوله وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور
الذهني قد علمت ان هذا في المعنى الذي ذكره الشيخ مسلم واما المعنى الآخر فلا
قوله بل لا اصل انه مقيس الى اعيان كثيرة اي المطابقة المذكورة قوله
واما من حيث هذه الصورة هيئة جزئية آه قد علمت ان الحكم بجزئية هذه

العرض

قد ظهر ان الوجوه الثلثة ه

العرضية بناء على اصطلاح الاشتراك لا المطابقة فقد رجع الى الاصطلاح الآخر من غير ان يشعر
قوله ومن حيث انه مشترك فيه لكثيرين على احد الوجوه الثلثة آه غير ما ذكره الشيخ وجعلها
آلية الى ما ذكره بعيد جدا وان معانيها الظاهرة صحيحة مطابقة للواقع ولا حاجة الى ان يتكلف
بجعل معنى المطابقة قوله واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن مشتركا آه
لا يخفى ان الاشتراك في امور لا بد فيها ان يكون اضافة لامر واحد للذوات واحدة وعلى
ما بيناه تحقيق معنى الكلي ووجوده في افراده تحقق الاضافة لامر واحد بالمعنى وان لم
يكن واحدة بالذات ولا يلزم منه ان يكون الاضافة لذوات كثيرة لان الذوات
الكثيرة هي الافراد وليست هي مشتركة بين كثيرين بل المشترك هو نفس ذلك المعنى الكلي
وهو امر واحد بالمعنى وقد علمت ان الشركة يكفي فيها اضافة امر واحد بالمعنى ولا يحتاج
الى امر واحد بالذات وضرورة ذلك الامر الواحد بالمعنى ذواتا كثيرة لا يستلزم
ان يكون الاضافة لتلك الذوات بل الاضافة انما هي لنفس ذلك المعنى بلا شرط من
تلك الذوات وهو ظاهر ومن العجب ان الشيخ سيعترف بعد ذلك وقد اعترف سابقا
ايضا ان نفس الطبيعة موجودة في كثيرين وانها تصدق عليها انها لو قارنت
تلك المادة والاعراض كانت هذا الشخص ولو قارنت مادة وعوارض اخرى
كانت شخصا آخر وهل هذا الا الاشتراك فكيف كان جازما مع قوله هذا بان الاشتراك
لا بد فيها ان يكون الاضافة لذات واحدة اذ على ان هذا المعنى بلا شرط ليس ذاتا
واحدة ولو قيل انه ذات واحدة فلم يفرق حمل الشركة بالنسبة اليه وجعلها
بالنسبة الى الصورة الذهنية الواحدة بالذات وبالجملة كلماته في هذا الموضع بل
في كثير من المواضع مما يقضي منه العجب قوله والنفس نفسها مقصود الفنا
آه قد علمت ان عند حمل الكلية بالمعنى الذي ذكرنا لا حاجة الى التجشم بهذه المؤنة
بالكلية قوله الا الحكم بهذا الجواز المعتبر كان المراد به انه يجوز ان يسبق هذا الفرد
ابتداء الى الذهن فيؤثر فيه مثل هذا الاثر الذي اثر ذلك الفرد المفروض سابقا
قوله او المؤثر فيها كانه على صيغة اسم الفاعل والمراد بالمؤثرات الاشخاص
الخارجية والمؤثر فيها الطبيعة التي فرضتها قوله فان بعينها مشابهات في الجوهر

القسم كما زاده انه يمكن ان يتصور في جذور العشرة مثلا امور غير متناهية كالثلاثة ونصف
اوربع اوثلث اوخمس وهكذا قوله ولايلزم منه كلية موجودة لان اراد ان الكلية
بالمعنى الذي ذكرنا ليست معنى موجودا في الاعيان فهو كذلك وان اراد ان الطبائع
الطبيعية ليست في الاعيان فقد عرفت انه ليس كذلك نعم الكلية بالمعنى الذي
ذكره كذلك وكلامه فيها قوله فان حمل هذا الاعتبار اه قد علمت ان الاعتبار
الرابع هو الجزئي بان يحمل معنى الكلية لاغير قوله واما الكلية التي نحن في ذكرها اه
قد عرفت ان هذا محال لاوجه لحمل معنى الكلية ولاضرورة اليه وان البحث في الكتاب
لنظر المنطقي والحكم بوجود الاعتبار الرابع وما اخذوه معنا تابع على ان
من لا يقول بوجود الطبائع في الاعيان لابد ان يحمل الكلية بهذا المعنى الذي ذكره
الشيخ واما من يقول به فلا معنى لان يحمل بهذا المعنى معنى الكلية قوله
يكون موجودا في الاشياء اي يكون موجودا في جملة الاشياء الخارجية قوله
فليس موجودا الا في التصور قد عرفت ان الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة
وكان موصوفها الصورة العقلية فلم يكن الكلي من حيث هو كلي موجودا
في الخارج بل في الذهن بل على هذا لا يكون الكلي مطلقا موجودا في الخارج ولا حاجة
الى التقييد بقولنا من حيث هو كلي واما اذا كانت بمعنى الاشتراك وكان موصوفها
الطبيعة من حيث هي فالكلي موجود في الخارج لا مطلقا فقط بل من حيث هو كلي
ايضا والحاصل ان كلام القوم ظاهرا محتمل في هذا المقام اما القائلون بان
الكلية بمعنى المطابقة كالشيخ واتباعه فلانه على قولهم لا حاجة الى ان يقال
ان الكلي من حيث هو كلي ليس بموجود في الخارج بل هو ليس بموجود في الخارج مطلقا
ولو حملنا ان الصورة العقلية موجودة في الخارج على ما قال بعض فح الكلي
من حيث هو كلي موجود في الخارج واما القائلون بان الكلية بمعنى الاشتراك
فلانه على هذا يكون الكلي من حيث هو كلي ايضا موجودا في الخارج ولا يصح
ح ان يقال كما قالوا انه من حيث هو كلي ليس بموجود في الخارج كما مر تمامه
قوله واما طبيعة الكلي فانما تقوم الاجزاء التي فيها وفي بعض النسخ الجزئيات

بل هو

التي

التي فيها والمراد بالاجزاء ايضا الجزئيات ولا يخفى ان الكلي اذا كان هو الصورة العقلية
على ما هو راي الشيخ فلا يكون مقوما لجزئياته ولو اراد به الطبيعة التي في ضمن الصورة
فليت شعري لم لم يحمل الكلي بهذه الطبيعة ولم يحمل الكلية بمعنى الاشتراك وان بنيت
على حملها بمعنى المطابقة وحمل موصوفها الصورة العقلية وهل هي الا من جملة
النوايب قوله واما طبيعة الكلي فانما جزء من طبيعة الجزئيات قد عرفت ما فيه
قوله ومن طبيعة الاعراض التي يكتنفها مع المادة قد مر غير مرة ان الاعراض
لا مدخل لها في تقوم الاشخاص قوله ومن مثال يكثر اشكاله على المتوسطين
في النظر وجه كثرة الاشكال في هذا المثال اعني مثال الجسم انه اشتهر منهم ان الطبيعة الجسمية
نوع ومع ذلك يقولون ان الجسم جنس لما تحته فمنشاء الاشكال وتحقيق الفرق
بين الجسم والمادة يحل هذا الاشكال اذ الطبيعة الجسمية اذا اخذت لا بشرط
بالنسبة الى التشخصات التي لها في ضمن المواد كانت نوعا واذا اخذت لا بشرط
بالنسبة الى الفصول التي للانواع الاجسام كانت جنسا قوله
فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق اه لا يخفى ان حاصل كلام الشيخ
يطول ان معنى واحدا قد يعتبر تارة لا بشرط بحيث يجوز ان يدخل فيه بعض المعاني ويعتبر
تارة بشرط لا بحيث يخرج عنه هذا البعض وبالاعتبار الاول جنس او نحوه
وبالاعتبار الثاني مادة او نحوها وانت ومن له ادنى بصيرة تعلمان ان هذا مما لا
يحصل له اذ اي معنى كان لا معنى لان يكون بحيث اذا اعتبر بنحو من الملاحظة من
دون تغير في الملاحظ يجوز ان يكون معنى آخر داخلا فيه واذا لوحظ بوجه آخر لم يجز ان
يكون داخلا فيه بل خارجا سواء كان هذا المعنى الآخر موجودا معه بوجود واحد
ام لا فمثلا في مادة السرير لا يعقل ان يقال انا اذا اخذنا الخشب تارة على نحو يجوز ان
يدخل فيه الهيئة وح يكون جنسا او نوعا ومحمولا على السرير وتارة على نحو لا يكون
داخلا فيه بل خارجة عنه وح يكون مادة للسرير وكيف يصح ان يقول
عاقل ان معنى الخشب بدون ان يحصل تغير فيه يكون بحيث يدخل فيه الهيئة
وبل هو الا سفسطة محضة والذي يعقل في هذا المقام ويقرب الى الافهام

كان نه

لىن قال فى مادة السرير مثلا انه مفاش خشبا وهيئة ولا شك لىن الخشب لا يحمل علا مجموع الخشب والهيئة وكذلك الهيئة فالسرير اذا جعل عبارة عن مجموع هذين الامرين فلا يحمل شىء منهما عليه ويكون كل منهما من الاجزاء الى رجيته واما اذا جعل عبارة عن الخشب الكاين بهذه الهيئة فيمكن لىن يقال الخشب جنس له والكاين بهذه الهيئة فصل له ولىن كلا منهما يحمل على الاخر وعلى المجموع اذ الخشب الكاين بهذه الهيئة لا شك انه خشب وكذا الخشب لا شك انه كاين بهذه الهيئة ولا شك ايضا انه كاين بهذه الهيئة خشب فهما على هذا من الاجزاء الذهنية وعلى هذا يصح ايضا ما يقال لىن الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة اذ الكاين بهذه الهيئة ماخوذ من هذه الهيئة واذ قد عرفت الحال فى هذه المادة فقس عليه الحال فى المواد الاخر ولعل مراد القوم ايضا ما ذكرناه لكن تعبيراتهم المقصودة مختلفة قوله وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة اه على ما ذكرنا كانه لا فرق بين المركب والبسيط ولعل فى البسيط يكون جعل المجموع بمعنى احد الجزئين المتصف بالاخر المهم فافهم قوله فانما لم يوجد لك الذى هو نوع اه هذا انما يشكل لو ذكر سابقا من لىن الطبيعة معقولة على الشىء الطبيعى ولعل للتاويل مجالا قوله وفى العقل ايضا اى لا يمكن وجود الجنس مبهما الا فى ضمن النوع فى العقل بل وجوده فى ضمن النوع فى العقل ايضا هو وجود النوع قوله بل يصير شيئا لا فى موضوع اه لا يخفى انه على هذا لا يكون الجسم الذى هو الجنس عين الجسم الذى هو المادة ولا يكون الاختلاف بينهما لمجرد اختلاف الملاحظة والاعتبار وهو ظاهر ولعله لا يستقيم الاشياء على النحو الذى ذكرنا فتدبر قوله ستعين لها الطبيعة المشار اليها قد عرفت لىن هذا الفعل مما لا معنى له قوله واما الامور التى هى العالية لىن كل ما هو اه هذه المقدمة لكن ماخوذة فى الشبهة ولا هى مما اليه حاجة فلعل هذا الكلام صدر سهوا قوله حتى يكون هذا قوله اه الظاهر حتى يكون قوله قد صار محصلا وقوله مجملا حالا كونه خبر لكونه بعيد وقوله الذى هو غير محصل بدل من الذى يقول له وقوله اى انه ذو نفس هو تفسير لقوله غير محصل والموجود فى النسخ التى رايناها هذه العبارة هكذا اى

الذى هو

انه ذو نفس هو الذى هو غير ملايم ولعله كان فى الاصل هكذا اى انه ذو نفس فهو وقع تحريف من النساخ فافهم قوله ومنها الحادث من شىء فوق هذا الشىء منهما اه لا يخفى لىن هذا الا تحاد الذى بحسبهما وفى مواضع اخرى متعددة فى هذه الفصول انما يستقيم فى الموضوعات وصفاتها وما يحذو حذوها كالمضاف مع الاضافة ونحوه كما يقال ابو زيد اب والقابل للانعاد قابل والقابل للانعاد الثلثة قابل للانعاد والقابل للمساواة فى كمية او جهتين او ثلث قابل للمساواة وهكذا على ما اشرنا اليه سابقا فى مادة السرير ومرادهم بانحاد الجنس والفصل والنوع لىن كان هذا فلا وظ ولىن كان غيره على ما يفهم من ظ كلماتهم وهو لىن يكون معنيان موجودان بالذات ويوجد احدهما فاتحاد بحيث ليس يكون الامر خارجا عنه وح لا يكون محمولا وبانه بحيث يكون الامر داخلا فيه او جايزا دخوله وح يكون هذا المعنى عين المجموع او محمولا عليه من دون لىن يكون المعنى الحالى من سائر انحاء التغاير انما هو فى الملاحظة حتى لىن بعضهم قد اطرد هذا الحكم فى اللتين الموجودين بالذات اللذين لا يكونان متحدين فى الوجود ايضا كالجدار والسقف لىن او لا نفهمه اصلا سيما ما اجازه هذا البعض وعليك بالتامل التام وترك تقليد الاقوام ومتابعة العقل السليم الذى ليس يستقام قوله فيكون ذلك الاشياء الاخرى اه فيه نظر اذ كون وجودها متعلقا بالجوهر لا يستدعى لىن لا يتحدد الا بالجوهر مثلا يمكن لىن يتحدد البياض بانه لون مفرق للبصر من دون لىن يلتفت الى الجوهر اصلا قوله واما المركبات اى المركب من الجوهر والعرض قوله واذ فيها عرض يتحدد بالجوهر قد عرفت ما فيه قوله ولا يكون لىن تو حقيقة حده فانه لو كان اه فيها اشتباه بين لان الافطس اذا كان موضوعا فى اللغة للانف الذى فيه تقعير فيتحدد تحديدا الحقيقة المركبة التى هى الانف الذى هو جوهر والتقعير الذى هو عرض لا تحديد الانف الافطس حتى يلزم ما ذكره الشيخ بل تحديد الافطس او الانف المقعر وهو ظ ولىن كان مراد الشيخ لىن التقعير الذى فى الانف لا يتحدد الا بالانف لما ذكر انفا لىن العرض لما كان متعلقا بالجوهر طابق لىن يوجد الجوهر فى حده فهو كلام اخر قد عرفت ما فيه ولا مدخل له فى قوله انه لو كان التعميق وحده هو الافطس لكان الساق المعقوفة فطسا كالانف

الفطس

قوله اويكون هنه حدودا على حدة اخرى اى يحمل الحد عليها وحينئذ ما فيه زيادة وما ليس
فيه زيادة قوله وكل بسيط فان ماهيته ذاته كانه اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا يكون
متعلقا بغيره كما يدل عليه قوله لانه ليس هناك شئ قابل لماهيته والظاهر انه اراد بالماهية
الحد وحاصل كلامه ح ان كل بسيط بالمعنى الذى ذكرنا ماهيته وحده هى ذاته من دون زيادة
واما غير البسيط فليس كذلك اذ لو كان متعلقا بشئ فذلك الشئ ماهيته ماهية المعقول لسبره
وهو ظ بل المقبول صورته ولا احدث بين الصورة وبين القابل لها حدا اى بان انها
من دون زيادة بل يجب ان يوجد فيه المادة ايضا لما علمت من ان كل ما يتعلق
وجوده بشئ لابد فى حده ذكر ذلك الشئ فى حده فيحصل الزيادة ولو كان مركبا فحده ليس ماخوذا
من الصورة وحدها بل لابد ان يوجد المادة ايضا فى حده وهى يوجد فى الصورة ايضا
فيكون للمادة مكررة فى حده فيحصل الزيادة وقد عرفت ما فى هذا الكلام قوله
وصورته ليس هو الذى يقابله حده قد عرفت معناه ههنا قدم الدليل على احد
قسمى الغير البسيط وهو ما يتعلق وجوده بشئ وقوله ولا المركبات بالصورة اه
دليل على القسم الاخر منه كما شرحنا قوله وبهذا يعرف الفرق بين الماهية
فى المركبات والصورة اى بين ماهية المركب وصورته اذ قد علم ان ماهيته زيادته
وصورته لا الصورة وحدها بل الصورة جزء ماهيته او بين ماهية المركب
وماهية الصورة اذ قد علم ان ماهية الصورة ذاتها فقط وماهية المركب ليست ذاته
فقط بل فى ماهيته زيادة على ذاته كما بينا قوله واما الماهية فهى بانها هى اه
لا يخفى ان فى هذا الكلام تشويشا اذ لم يعلم منه ان مراده بالماهية ما هو اراد بها
الحد على ما ذكرنا انفا او غيره اى ما به الشئ هو هو على ما هو ظ كلام فان كان
المراد به الحد فالدليل الذى ذكره وهو الدليل السابق اورده للتوضيح او دليلا
آخر وانت خبير بان ظ كلامه كانه يابى عن كون المراد بها الحد وكذا عن حمل الدليل
على الدليل السابق وايضا لو كان المراد الحد وكان الدليل دليلا آخر فلا
نفهم منه المراد ولا نعلم محصلا ومعزاه فالظ ح حملها على المعنى الآخر فيحصل
ح تشويش فى الكلام اذ كانت فى السابق محمولة على الحد على ما هو الظ اذ لا

يتم

لا يتم مورد هذا الحمل ثم بعد حملها على المعنى الآخر ايضا كانه لا يظهر استقامته ولا
يخلو عن اختلال عظيم كما سنذكره قوله وانما هى بكون الصورة مقارنة للمادة لئن
اراد ان ماهيته يحصل بسبب مقارنة الصورة بالمادة فمنه ماهيته او ذاته المادة
والصورة وماهية المقارنة ففيه نظر اذ ما يكون سببا لحصول الشئ لا يكون
له الماهية والا لكان الفاعل ايضا ماهيته الشئ بل مرادهم بما به الشئ هو هو ما
يكون داخلا فى قوامه لا ما به متقوم وهو ظ ولا يخفى انه على هذا يكون الدليل دليلا
على ان الماهية لا بمعنى الحد فى المركب غير ذاته وح يجب ان يحمل قوله فان هذا هو ماهيه
المركب على ان هذا هو ذات المركب لا ماهيته اذ لو حمل على الماهية يحصل التنافى
بين الكلامين كما لا يخفى ولئن اراد ان المقارنة ايضا داخلة فى قوامه اذ المادة
والصورة فقط بدون المقارنة لا يحصل منهما المركب ففيه ان غايته ما يلزم ان
يكون ماهيته مجموع المادة والصورة والمقارنة وهذا لا يستلزم ان لا يكون ماهيته
ذاته اذ ذاته ايضا يكون مجموع هذه الثلثة لا المادة والصورة فقط مع ان
حمل كلامه على هذا ايضا لا يخ عن بعد وهذا ايضا دليل على مغايرة الماهية لا بمعنى
الحد والذات ويمكن ان يستدل على مغايرة الماهية بمعنى الحد للذات بمعنى زيادتها
عليها بان المادة والصورة مطلقا ليستا عين المركب بل المركب هو المادة
والصورة المقارنة والصورة المقارنة لابد فى تحديدها من اخذ المادة المقارنة
بها ليحصل ح تكرار فى الحد اذ المادة لابد من اخذها على حدة لانها جزء المركب
وتؤخذ مرة اخرى ايضا فى حد الصورة المقارنة لكن فى حمل كلام الشيخ عليه تعسف
تام وبالجملة كلامه ظلام فى ظلام فى ظلام قوله كان باشتراك الاسم كانه باعتبار
اخذ الكلية فى الماهية بالمعنى المتعارف الذى يكون للجنس والنوع او باعتبار ان
معناها المتعارف هو ما يقال على الشئ والجزئى لا يقال على شئ وهو ايضا
قريب من الاول والمغايرة بالعبارة والاعتبار او باعتبار ان المراد بها فى
المتعارف ما يصلح للحدية والحد على ما سنذكره لا يكون للجزئى قوله وليست
هذه الماهية مفارقة لما هو لها بما هو كان مراده ان الماهية وان كان قولها على

المقارنة هى ما به المركب هو هو
والمقارنة معنى زائد على الصورة
فذاته غيره هو

على الجنس والنوع وعلى المفرد باشتراك الاسم على ما ذكرنا فمن اخذ قيدا في احد جنبيه لا يوجد
في الآخر لكن كلا منهما مشترك في هذا الاول اي ما هو بها ما هو والى ما حصل لهن هذا الامر
مشترك بين المعنيين ويمكن ايضا ان يكون منها فقط احد المعنيين ومع اعتبار حينئذ
من القيود التي ذكرها يعين المعنى الآخر وكلام الشيخ ايضا يحتمل ذلك كما لا يخفى **قوله**
وقد كان يعقل العقل ذلك النوع مشخصا انت خبير بان الفرق بين الفرد الذي
انحصر النوع فيه والفرد الذي لم ينحصر النوع فيه بان الاول اذا عقل العقل نوعه
فقد عقله ايضا دون الثاني بل لا بد في الثاني من احساس واشارة مما لا مدخل له
اصلا ولا يساعده بداهة ولا برهان اذ ظاهر ان النوع سواء قلنا انه متشخص بوجوده
وجوده ولا حاجة له الى ادراك على ما ذكرنا او انه يحتاج الى ادراك في التشخص
ونحوه لا يحصل من تعقل تعقل الشخص والقول بان النوع المنحصر في الشخص
لا يحتاج الى شيء آخر في تشخصه بل يكفي وجوده والغير المنحصر لا بد في تشخصه
من ادراك وعليه يبتني الفرق السابق تحكم يزيد التحكم والتعسف ويكون هذا
الفرق ايضا مثل الفرق السابق من دون فرق فافهم **قوله** ولكن
المرسوم لا يوثق بوجوده اه فيه نظر اما اولا فلانه يكفي في المقام كون الفرد الذي
انحصر النوع فيه مما يمكن معرفته بالحد ولا حاجة الى بيان جواز تحديد فرد آخر باعتبار الاشارة
اليه لانه ادعى سابقا انه لا حد للفرد مطلقا ويكفي في النقض تحقق مادة واحدة
الا ان يخصص كلام الاول بالجزئيات الفاسدة كما يشعر به قوله في آخر الفصل
واما ثانيا فلان مثل هذا الاشتراط الذي ذكره في الحد مما ليس في كلامهم اصلا ولا هو مما يشعر
مما يكون له محصل وفائدة فليس الاعتبار الا لغوا محضا مع انه يشكل الحال
في تعريف بعض الكليات ايضا اذ لا شك ان بعض الطبائع لم نر لها ولم نقل
جميعها مما يمكن بطلانه وفساده فيلزم على هذا الاشتراط ان لا يكون لها حد وذلك
مما لم يقل به احد **قوله** فيكون حمل الحد عليه بالظن دائما فيه نظر اذ يمكن ان يحصل
التيقن بوجود فرد ما في بعض الاوقات من دون الاستناد الى الاشارة والاحساس
فالاولى التمسك بانه اذا فسد لا يحمل الحد عليه فلا يكون حمل الحد عليه دائما صادقا مع

ان الحد

الحد لا بد ان يكون صادقا دائما ولا يتوقف بحدوث الظن واليقين اذ ليس دعوى اشتراط دوام الصدق
في الحد بعيدا من دعوى اشتراط كون صدقه يقينيا اذ كلاهما مجرد دعوى بلا شاهد يدل فتثبت
قوله من شأن الحد الى سرادات فقد توهم لايقائهما هذا ما ذكرنا في انه يشعر
بتخصيصه الدعوى بالجزئيات الفاسدة **قوله** من الكليات مثل الاشكال
كالمثلث والمربع فانها كليات من السطح والاضلاع **قوله** فاما اذا اردنا ان نحد
قطعة الدائرة او لا يخفى ان تحديد قطعة الدائرة بالدائرة واصبع الانسان بالانسان والمادة بالقائمة
ليس امرا ضروريا بل يمكن تحديدها بدونها لكن تحديدها بها كانه اسهل وايسر وكذا الامر في العكس
اي ليس يجب ان لا يحد الدائرة بالقطعة والانسان بالاصبع والقائمة بالمادة بل يمكن تحديدها
بها ايضا بوجه وما يحمل ليس الامر كذلك يجب ان نعرف العلة فيه ونحصل لاجله ومع ذلك
العلة التي وجدها الشيخ عليلة كما ستطلع عليه **قوله** ولان شرط الانسان
من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل لا يخفى ان الرأس مثلا من شرط وجود
الانسان من حيث هو انسان مع انه لا يلزم توقف الانسان به ايضا كما لا يلزم توقفه
بالاصبع فليس هذا المعنى هو العلة وعدم تحديد الانسان بالاصبع **قوله** واعلم
ان السطح مادة عقلية اه لما ذكر ان القطعة تحصل للدائرة بسبب انفعال يعرض لها اذ لها
اراد ان يبين ان مادتها ماذا ولا يخفى ان جعل السطح مادة عقلية للدائرة لا يظهر وجهه
اذ الظاهر ان لها مادة خارجية **قوله** وجب ان يوجد في حدها تلك الصورة هذا ايضا
في حيز المنع ولا دليل عليه اصلا **قوله** فلذلك يوجد صورة الكلات اه قد
عرفت انه لا يجب اخذ الكلات في حدود هذه الاجزاء **قوله** ثم نفرق بهذا الاختلاف
الثلثة اه انت خبير بان بيان هذا الافتراق والافتراق الذي يذكره بعده بين الدائرة
والقائمة ليس مما يتعلق به غرض علمي اصلا وليس مما يصلح لان يكتب بهذا التطويل
الذي ارتكبه ولعل الشيخ بحث ان شغل بهذه الامور عن حقائق الاشياء وكمال حاشا
وكلا ان يأتي الاكمال ووبال فضلا وليس فيها تحقيق حال بل هي تطويل مقال
قوله ولئن لم تدل على هذه الاضافة بالفعل اه كان مراده ما سنذكره بعد ذلك
من ان الاضافة للمادة ليست الا قائمة بالفعل بل الا قائمة بالقوة لكن في التعبير عنه

ترجمه

المقالة السادسة

بهذه العبارة تكلف جدا فعنى لئن يكون مراده غير ذلك فتامل **قوله** وكان من اذا اخذ
نقدا شيئا لا الغاية لا يخفى انه يمكن لئن يوصف بالاشارة فيه الى المساواة اصلا كان
مقال الحادة هي الاولية التي اذا اخرج ضلعاها الى شيء مثلا لم يحصل فتم البعد بينهما
الى شيء والقول بان ذلك ايضا اشارة الى الغاية اذ لو وصل البعد الى شيء
كان الزاوية هي الغاية فقد اخذت ايضا المقايسة الى الغاية لا يخفى ما فيه من
التعسف التام **قوله** اي لئن لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها
وجودا من تصور بعض يكون في ذاتها قوة وجوده الا بالعرض مراده لئن الفاعل هو الذي
يفيد وجودا مباينا لذاته بمعنى لئن لا يكون ذاته بالذات محلا له بل لئن كان فبالعرض والا فيمكن
لئن لا يكون محلا مطلقا لاي شيء كان بل محلا لما يتصور الفاعل به والى حاصل لئن الفاعل
لا يمكن لئن يكون فاعلا للحال الذي يتصور الفاعل به اذ لو كان يتصور به وهو يكون
بالقوة ما لم يحصل الحال فيه فكيف يمكن لئن يكون فاعلا له اذا الشيء ما لم يكن بالفعل
لا يمكن ايجاده لشيء الا الحال الذي لا يتصور المحل به كالاعراض فيمكن لئن يكون المحل فاعلا له اذ
بدونه يكون بالفعل فلا يجوز كونه فاعلا له غاية الامر لئن يكون فاعليته وقابليته من جهتين
فالضمير المستتر في يستفيد راجع الى ما وضمير منها الى العلة ووجود شيء مفعول يستفيد
والضمير المستتر في يتصور راجع الى العلة وضمير به الى الشيء وما يستفيد منها وجود شيء
يتصور به كناية عن الصورة اذ الصورة على تقدير كونها معلولة لمحلها يصدق عليها
انها يستفيد من محلها وجود شيء يتصور المحل به لانها يستفيد من محلها وجود نفسها
ونفسها شيء يتصور المحل به وفي بعض النسخ يتصور بها والصحيح هو الاول وفي بعض
الكتب وجودا متصورا به ومفاده ايضا مفاد الاول **قوله** ومع ذلك يجب
لئن لا يكون اه لما ذكر لئن الفاعل يلزم لئن لا يكون بالذات محلا لما هو صورة له فهم منه
انه يمكن لئن يكون محلا لما ليس بصورة له بل عرضا استدرك ذلك بان وجود المعلول
اذا كان حلوله فيه يجب لئن لا يكون من جهة فاعليته بل باعتبار اخر وهذا الحكم وجهين
احدهما ما اشار اليه بقوله من انه لما كان فاعلا وقابلا فلا بد لئن يكونا من جهتين اذ لا يمكن
لئن يكون الشيء فاعلا وقابلا من جهة واحدة وثانيهما لئن ذلك الحلول ليس من جهة الفاعلية

اذ الفاعل

اذ الفاعل لا يمتنع فيه لئن يكون معلوله حالا فيه بل انما يمتنع ذلك حيث تقع باتفاق من خارج
قوله وذلك لان الفلاسفة اه تعليل لقوله وبالفاعل العلة التي يفيد وجودا
يعني لئن ما ذكر من لئن الفاعل ما يفيد الوجود هو على اصطلاح الفلاسفة الالهيين اذ هم
لم يشترطوا كون الفاعل مبدأ للتحريك انما ذلك على اصطلاح الطبيعيين وقد قيل في شرح
قول الشيخ وبالفاعل العلة التي يفيد وجودا الى قوله ونعني بالغاية ما لاجله عبارة
قد ذكر لئن حاجة تخصيص اسم الفاعل بالعلة التي يفيد وجودا مباينا لذاتها ونبه الشيخ
وليس عندنا لهذا التخصيص وجه لا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع
منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه الشيخ بوجهين الاول
لئن المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول في مباشر الفاعل الطبيعي
في الحركة ليس لذاته بل لما عرض التطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما تحقق في
مستانف الكلام والثاني لئن الوجود الذي يحصل من الفاعل الطبيعي المقارن من الامور
التي لها صورة من الحركة ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه
معدا او شرطا او جزء منتقض بكون كانه قابل للفاعل فان المعني بالفاعل
عند الحكماء الالهيين هو مبدأ الوجود ومفيده بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث
يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالعكس لا بالصدور منه
من الحركات والانتقالات وفي الجوابين نظر لانا نقول … لئن الطبيعة
لا تفعل الحركة الا لعروض حالة غريبة ومن لئن الطبيعة عنوا بالفاعل كل مبدأ الحركة
ايضا ليس للطبائع اثر ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء … ليس
الحركة من الامور الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا تخرجها عن
كونها اثرا صادرا منها مقارنا لها ووصفها اقتران المادة بالصورة وقد ثبت
لئن الصورة علة وفاعلية لها ولئن كانت فاعليتها بالشركة فظهر قوله وصفها لوازم
المهيات على ما ذهبوا اليه من انها علة للوازمها وكذا لوازم الوجود وحيث انه لما كان
الحق عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعا لقدماء الالهيين والمشائين بحصول
لم

وبهذا ما يتم اه نعم يمكن ان العرض يحصله ذاته
مرة انه يكون فاعلا لتفريع المعلولات
بالمعنى المهرب من لزوم اقتران الى محل
لما نبينه في بعض الدهر م

الصور ما يتفرع لها انه ولست تشوش بالذي يدعوه وتضبطه لا بهذا الهرب والتخفص
فان كان منشأ ذلك انه يلزم من كون الشيء فاعلا لما يلحقه كون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر المعلول ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك
بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية المحصل والايجاد ولئن كان من اللواحق
العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة من مادة وصورة فالفعل من جهة الصورة
والقبول من جهة المادة انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا ففي قوله فرد عليهم
النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية لان مراد الشيخ على ما وجهنا
كلامه ان الفاعل لا يجوز ان يكون محلا لفعله بشرط ان يكون فعله صورة له لا عرضا
ولا يخفى انه لا يكون مقارنا بالفعل مطلقا حتى يعتبر ان يكونا حالين في محل واحد
كيف ويستفاد بتقييد بهذا الجواز ذلك حيث تقول وليس يبعد ان يكون الفاعل
يوجد المفعول من حيث معناه وما اورده هذا القائل في النقض من هذا القبيل فلا ورود
له اصلا واما ثانيا ففي قوله فاجاب عنه الشيخ بوجهين الاول ان المراد اه لان
مراد الشيخ من هذا الكلام هو الذي وجهناه به وليس مراده بهذين الجوابين
اللذين ذكرهما هذا القائل وحمل كلام الشيخ عليهما فرية بلا مرية واما ثالثا
ففي قوله فان المعنى بالفاعل اه لانه يظهر منه انه جعله كلاما ورد ذلك لان الفلاسفة
اه تعليلا لقوله بل ان كان لازما فيما اعتبار لو انت تعلم انه تعليل لما ذكرنا انفا
وعند جعله تعليلا لما ذكره لا يرتبط اصلا ولا يستقيم قطعا اذ على ما فهم يكون
المراد ان الفلاسفة الالهيين يعنون بالفاعل مفيد الوجود والطبيعيون يعنون به ما هو مفيد
الوجود وغيره حتى انهم يعدون القابل ايضا فاعلا على ما يستفاد من هذا القائل
به وانت خبير بان حمل كلام الشيخ عليه مما لا يستقيم اصلا اذ الشيخ نقل ان
الفلاسفة الالهيين يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل
مبدأ الوجود مطلقا سواء كان تحريكا او غيره وهذا مما لا مدخل له فيما قال
هذا القائل وهو ظ واما رابعا ففي قوله حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه
القبول كالجسم اه لان هذا اطلاق الواقع من الطبيعيين يعنون بالفاعل مبدأ

حيث م

الشيخ م

نقل

الحركة

وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان مرتبة الممكن ليس لها السلب التحصيلي عن كل ما سلبت
ولئن كان طرفي النقيض على ما ذكره الشيخ ان اراد به ان هذا السلب ثابت لها في مرتبة
ذاته مقدما على جميع الاتصافات ففيه ان هذا السلب الذي ذكره الشيخ ليس معناه
ومصداقه الا ان جميع الاشياء اعني ما عدا الماهية ليس ذاتا ولا ذاتيا لها فعلى تقدير
ثبوت هذا السلب لها في مرتبة ذاتها لا يكون محصله الا ان الماهية يثبت
لها في مرتبة ذاتها ان جميع ما عداها حتى الوجود والعدم ليس ذاتا ولا ذاتيا وظاهر انه لو سلم
تقدم هذا المعنى على الوجود لا يجدي اصلا لان هذا المعنى لا ريب انه ليس المراد
من الحدوث الذاتي سلمنا ان المراد من هذا السلب انه لا يثبت للماهية شيء مما عداها
في مرتبة ذاتها وسلمنا ايضا ان هذا السلب ثابت لها في مرتبة ذاتها
مقدما على الوجود وغيره مع ان هذا مناف للامر الاول لكن نقول
ان هذا السلب ظ ان نسبته الى الوجود والعدم على السوية فلم نسبوه الى الوجود
خاصة وسموه الحدوث الذاتي بمعنى تقدم العدم على الوجود بالذات ثم لا يخفى
ان ما هو الموافق للواقع ان الماهية في مرتبة ذاتها يثبت لها سلب الوجود والعدم
الذاتي اي يثبت لها انه ليس لها الوجود والعدم من ذاتها وهذا المعنى ما له الامكان
الذاتي او ما هو مرتب عليه حصار الامر للايجاب هذا المحقق ان الممكن له في
المرتبة السابقة الا العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي
بهذا المعنى تم الكلام والا فلا واثبات معنى اخر للماهية في مرتبة الذات مقدما على
الوجود مما يناسب الحدوث الذاتي غير هذا المعنى الذي ذكرنا مما لا سبيل اليه وكل
ما قال فيه لهو ردود باطل وما ذكره هذا القائل من ان هذا السلب نحو ثبوت
شرعة للماهية نحو من انحاء الوجود لا قوله فاذن يثبت قول الشيخ فلم يظهر لي
معناه ولم اجد له محصلا وهو في غاية الغرابة ونهاية يحتاج الى فطانة عجيبة
واما ثانيا فلان ما اورده على هذا الفاضل من ان عدم المعلول في مرتبة العلة
غير صحيح بناء على ما ذكره فيستدعي نهمه شربا عجيبا وطورا غريبا ولا يستقيم
على عقولنا كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان ما افاده هذا الفاضل

جواز ارتفاع النقيضين ليس الامر كما ذكره اذ لم يرد هذا الفاضل جواز ارتفاع النقيضين
في المرتبة الا ان الوجود والعدم مرتفعان في المرتبة بمعنى ان ليس شيء منهما نفسها
واطلاق النقيضين على الوجود والعدم شايع ولم يرد ان النقيضين
المتناقضين مرتفعان في المرتبة وكلام هذا الفاضل صريح فيما ذكرنا بحيث
لا يحتمل وجها آخر وعلى هذا لا ايراد عليه اصلا اذ هو بعينه ما قوله هذا
القايل ويعتقده صحيحا وهو ظ ثم ما ذكره من قوله والعدم نقيض الوجود بالحمل
المتواطي كما في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا لم يظهر
المراد منه اصلا والظاهر ان النسخة التي عندنا مغلوطة ولعله كانت العبارة
هكذا وليس بموجود ونقيضه بالحمل الاشتقاقي وعلى هذا ايضا لا يخفى ما فيه وبما ذكرنا
ظهر ايضا حال النكتة التي بنيت عليها اذ قد علم ان معنى سلب الاشياء عن
المهية في مرتبة ذاتها ان تلك الاشياء الى رصة ليست ذاتا ولا ذاتيا لها
وهذا المعنى مما لا يناسب مقامنا هذا وهذا القايل لعله لم يرد ان الاشياء
لم يثبت لها في مرتبة ذاتها وهو غلط كما يظهر من تتبع كلامهم كيف وكثير من
الاشياء يثبت لها في تلك المرتبة وهم ايضا مصرحون به كالامكان
والحاجة ونحوهما فكيف يقولون انه يسلب عنها جميع الاشياء في هذه المرتبة
ثم لعلم ان ثبوت شيء في هذه المرتبة لا ان العقل يحكم بالاتصاف بهذا الشيء
مقدما على مرتبة الوجود كما يحكم بالاتصاف بالامكان ونحوه مقدما على الوجود
فمثل هذه الصفة يقال له انه ثابت في مرتبة الذات وليس المراد ان الذات
لها تحصل وفعلية سابق على الوجود ويثبت لها اشياء في هذه المرتبة
السابقة من التحصل لانه خلاف البديهة اذ لا يفهم من التحصل والفعلية الا الوجود
فتدبر **قوله** بل هو عدم مقابل خاص التقييد بالمقابل لم يظهر له وجه
قوله الاعم مادة قد عرفت ما فيه **قوله** الا ان يكون ما يفيده هو
نفس الوجود اه يعني يعتبر ويلاحظ افادته الوجود فانه من هذه الحيثية يكون
اولى من منفعله بما يفيده اي الوجود وليس المراد ان الفاعل قد يفيد الوجود

وقد لا يفيده فاذا كان مفيدا للوجود فهو اولى من منفعله قطعا والا فليس بلازم اذ الفاعل
مفيد للوجود البتة والحاصل ان الفاعل هو الذي يفيد وجود شيء فان كان في ذلك
الشيء شاركا له في المهية كالحرارة مثلا تفعل حرارة اخرى فح يمكن ان يلاحظ الفاعل
من جهتين من حيث افادته وجود الحرارة ومن حيث افادته الحرارة فبالاعتبار
الاول يكون اولى من منفعله بالوجود لانه اقدم منه بالوجود على ما استفصله الشيخ
وبالاعتبار الثاني المشهور على ما ذكره الشيخ ان الفاعل يجب ان يكون اولى
بالحرارة من منفعله اي يكون حرارته اقوى من منفعله وعند الشيخ انه ليس بصواب
من كل وجه بل قد وقد وان لم يكن مشاركا له في المهية كالحركة تفعل السخونة فح
لا يمكن المفاضلة بينهما باعتبار المهية بل اذا اعتبر بينهما فانما يعتبر من حيث
الوجود وقد ظهر ان الفاعل بهذا الاعتبار اولى من منفعله بهذا المحصل مرام الشيخ
قوله وعنه ايضا كان مراده ان السخونة التي تكون في النار الحادثة من نار
لو تصدر عن صورة النار الحادثة وعن صورة النار الفاعلة وكان صدورها
عن الاخرى بالواسطة **قوله** ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة
اه يمكن ان يكون حدوثها من الفاعل باعتبار زيادة استعداد المادة لا بان يكون
استعداد المادة موصلا لها حتى يلزم ان يكون الاستعداد سببا للايجاد والحاصل
ان الفعل لا شك انه يختلف بحسب اختلاف القوابل فلم لا يجوز ان يكون ههنا
كذلك فافهم **قوله** ولان سلمنا هذه النظيرين اه كانه اشارة الى ما ذكرنا من المنع
قوله فانه يكون للعلة ما هي علة التقدم الذاتي لا يخفى في ذلك المغزاه ظاهره
ان العلة التي تكون مماثلة لمعلولها في المهية يكون حصول هذه المهية لها اولى
من حصولها لمعلولها لان حصولها لها اقدم بالذات من حصولها لمعلولها
وفيه نظر اذ ثبوت الذات والذاتي ليس معللا فليس حصول هذه المهية للعلة
سببا لحصولها للمعلول حتى يكون مقدما عليه نعم وجود العلة مقدم على وجود
المعلول فوجود هذه المهية في العلة مقدم على وجودها في المعلول فلو حمل الكلام
على المراد يجرد هذا المنع انه خلاف ظاهر العبارة فيه ان تحرد هذا ليس زيادة في شيء

الشيء حتى يمكن ان يقال انه زرد في مطلق المساواة وبالجملة لا وقع لمثل هذه الامور ولبسط
ما يحث في العلوم الرياضية **قوله** فظاهر انه هذا المعنى اذا كان نفس الوجود او بزيادة
ما هو انفعال فلا تنفعل **قوله** مشتركين في استعداد ما اي يكونان مشتركين في المادة لا ان يكون
استعداد هما متساويا **قوله** والآخر ان لا يكون مشتركين اي لا يكونان مشتركين
في المادة كالشمس والقمر والارض **قوله** فبالحري من ذلك لان لا اشتراك في الشخص
لعله لا اشتراك فيه **قوله** فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حاصلها تحت
هذه الخمسة من اقسام القسم الثاني اي الذي لا يكونان مشتركين في المادة **قوله**
وظهر في خلاله ولذلك كان ذلك موجود المعنى اه قد عرفت ما فيه **قوله** ثم الفاعل
والمبدأ الذي اه هذا هو القسم الاول القسيم للقسم الثاني الذي فيه الخمسة
اقسام **قوله** وقد كان في سائر ذلك ما كان من المساوية والزائدة اه من
في سائر ذلك من المساوية والزائدة اذ اقيس بين الفاعل والمنفعل باعتبار الوجود
كان الفاعل اولى فتعين هذا الحمل الذي يكون الاعتبار فيه بحسب الوجود فقط يكون
الامر ايضا كذلك بل اولى فافهم **قوله** ويجب ان يكون لمثل هذا انفسه بالفعل
قوام فانه ان لم يكن له قوام اه كانه اراد بالاستعداد لشيء الذي يكون ذلك الشيء موجودا
عارضا ويكون ذلك الامر متهيئا لقبوله وعلى هذا لا شك انه لا بد ان يكون ذلك
الامر متقوما بالفعل فاذا فرض انه لا يحتاج في حصول ذلك الشيء الا الى الخروج الى
الفعل فقط لا بد ان يكون ذلك الامر موضوعا وذلك الشيء عرضا اذ لو كان ذلك
الشيء جوهرا لكان مقوما لذلك الامر وقد كان ذلك الامر متقوما بالفعل قبل
حصول ذلك الشيء فلا بد ان يزول ما به التقوم حتى يتقوم بما سابه لك الشيء وهو خلاف
الفرض اذ الفرض انه لا يحتاج في حصول ذلك الا الى الخروج الى الفعل فقط
فان قلت الشيخ ذهب الى ان صور العناصر باقية في المركبات فقد
جوز اجتماع المقومين في شيء واحد قلت لعله يجوز ذلك فيما يكون
محلا للصورة المقومة السابقة لشركة غيره واما اذا لم يكن محلا لشركة غيره
كما هيهنا فلا لعل الفرق بينهما لا يخلو عن اشكال فان قلت الهيولى

لامتناع اجتماع المتقومين ح

الهيولى

الهيولى بسبب الصورة الجسمية والنوعية من دون شركة غيرها قلت على تقدير كون الصورتين
حالتين في الهيولى بقول الكلام فيما اذا كان شيء متقوما بالفعل موجودا ثم حصل بعده
ما به يتقوم آخر مع المقوم الاول والهيولى بالنسبة الى الصورتين ليس كذلك اذ الصورتان
حاصلتان فيها معا هذا والاظهر انه بما ذكرنا من المراد بالاستعداد اندفع النقض
بالهيولى بالنسبة الى الصورة الجسمية بانها مستعدة لها من دون تقومها بالفعل
بدونها اذ الاستعداد بهذا المعنى ليس فيها لكن يرد عليه ان الشيخ في هذا الفصل الثاني
لم لم يذكر حال العنصر الذي هو الهيولى بالنسبة الى الصورة مع انه بصدد اقسام العنصر
والهيولى من الاصول العنصرية والاتم في المادية الا ان يقال انه احال حالها
على الظهور وهو كما ترى وايضا ذكر انفا ان الهيولى مستعدة للصورة فههنا
حمل الاستعداد على هذا لا يخلو عن بعد **قوله** ما ان يكون الشيء ليس مما يقومه بل
مضافا اليه يكون عرضا وهو المطلوب **قوله** او جوهرية لم يرد
بها الحركة الجوهرية التي يحيلها بل اراد بها ما ذكر انفا من النقض في جوهر الشيء
كاللحمية بالنسبة الى السرير والاولى ان يحمل اعم منه ومن فساد الصورة
الجوهرية سواء كان مرة واحدة كانقلاب الماء هواء او انسلاخات متعددة
كالمني بالنسبة الى الصورة الحيوانية لانتقال هذا من باب فوات الامر الذي يذكر
بعد هذا القسم لان ما يذكر بعد هذا القسم فوات امر عرضي وهذا فوات امر جوهري
لكن الاشبه ان لا يقيد الامر بالعرض حتى يشمل فوات الامر الجوهري ايضا ويكون
ما ذكر من الحركة الجوهرية مختصا بمثل النقض في الجوهر والذات كالكون **قوله**
مرة اي دفعة والتقييد بها ليلا يدخل في القسم السابق لان في الحركة ايضا زوال
عرض وتحصيل آخر **قوله** ولو انصفوا العلموا ان القوام بالذات انما هو للاشخاص
آه هذا مناف لما قال ان الكلي الطبيعي اقدم من الطبيعة الا ان يتأول ما قاله
قوله فنقول قد جرت العادة بان يقال ان الشيء كان من اه لا يخفى ان امثال
هذه المباحث مما لا يليق الحكم وليس لها كثير وجه لكن من دأب الشيخ تطويل
الكلام في امثال هذه المقامات مع ان ما ذكره منه انه لايق كان من الانسان

لتقليده

كانت الصفة تحمل ناقص **قوله** فانهم لا يقولون انه كان عنه اه حاصله انهم يعبرون عن مفهوم
الكون عن الشيء بعبارات ذلك الشيء فاذا كان الموضوع لم يتحرك ولم يتغير لم يقولوا بالكون
عنه وانما يقولون في مثل هذا الموضوع انه كان عن العدم والعدم قد يعبر لهم الوجود كما يقولون
عن عدم الكاتب كان كاتب واما اذا تعين الموضوع فيقولون بالكون عنه ولا يقولون
فيه بالكون عن العدم اذ العدم نفي لا يصلح لان يسند اليه الكون عنه لكن في الصورة
الاولى يسندون اليه للضرورة اذ الموضوع كان لم يصلح لذلك بناء على عدم تعينه واما
في هذه الصورة فلما كان الموضوع صالحا لذلك فلا يقولون عنه خصوصا اذا لم يكن
للعدم اسم كالعدم العلم فان له اسما هو الجهل ونحو ذلك اذ لو كان للعدم اسم فربما نسب
الكون اليه ايضا اذ لما لم يكن العدم والنفي فيه صريحا لم يتحاشوا عن ان ينسبوا الكون
اليه واما العدم الصريح فلم ينسبوا اليه الا مع الضرورة هذا وقد قيل في هذا المقام
اما الوجه الاول وهو جريان العادة بقولهم كان من الخشب باب ومن ... قولهم
كان من الانسان كاتب لقولهم كان عن ونحوها لما وضعت لمعنى التجاوز والحركة
فاذا وجدوا الموضوع في هذه الامثلة لم يتحرك الى المكون البتة ولم يتغير في هيولاه فلاجل
ذلك لا يقولون فيها يجب الوفاء انه كان عن الذي يكون بل انما يقولون
دائما ويطلقون كلمة عن اذا كان المكون يكون عن عدم زمانه فان الباب
كائن عن لاباب والسرير عن لاسرير بخلاف الكاتب فانه غير مكون
عن لاكاتب وبالجملة كل ما لم يكن كائنا عن اعدام الملكات فلا يقال عن كذا
وكل ما كان كائنا عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيقال انه كان عنه اي عن نفس
الموضوع ووجه هذا الاشتراك والتخصيص ان العدم اذا صار من باب يحصل كالجهل
والسكون والعمى وغير ذلك فكانه صار من وجوديا فلم يحسن كل الحسن اطلاق كلمة
عن ونحوها في الكاتب فاذا قيل كان عن اللاعالم عالم فهو اولى من ان يقال
كان عن الجاهل عالم انتهى كلامه ولا يخفى ان كلامه لا يستقيم اصلا ومن ان انه لم يفهم
كلام الشيخ ولعل النسخة التي وقعت اليه مغلوطة **قوله** واما الصورة
فلا يجب البهائم منها او ان يقال جسم جمادي او نباتي او حيواني ونحو ذلك

قوله قد يتفق لنا في مواضع اخرى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد اه هذا ما ولم يقم عليه
برهان غاية الامر انه يسلم انه لابد ان يكون في الشيء جهتان حتى يكون قابلا وفاعلا لشيء
واما انه لابد ان يحوي ذاته الى عنصر وصورة فلا فقيل لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة
وجود الشيء والقوة ههنا بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول
الشيء فلابد للحصول والوجود من امر اخر يقتضي ذلك والمقتضي للوجود هو معنى الفاعل
فلا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصرا او فاعلا فكل ما يقتضي امر زائد
فلابد ان يكون هو فاعل غير ما هو القابل فان قلت نحن نقول ان لوازم الماهية سيما
الماهية البسيطة حيث يكون مقتضى نفسها لما يقتضيه من اللوازم فالفاعل و
القابل هناك شيء واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حين
يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذي لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف
فذلك لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته ان عندي في البسيط
شيء واحد فالمغالطة ههنا نشأت من اشتراك لفظ القابل بانه تارة بمعنى المستعد
وتارة بمعنى الموصوف ولكن هذا في ذكرك كي ينفعك في كثير من المواضع انتهى كلامه
وفيه نظر لانه اذا جوز ان يكون الشيء مقتضيا تاما لما يحل فيه فلم لا يجوز ان يكون
مقتضيا له بشرط فاذا وجد هذا الشرط كان يحدث الحال فيه واذا لم يوجد لم يحدث
فكان نسبته الى هذا الحال بالامكان مع انه يكون فاعلا له من دون حاجة الى امر ينضم فيه وحاصل
انا نقول ان قوله المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حين يكون النسبة
بينهما بالامكان ان اراد ان المراد بالعنصر ما يكون نسبته الى المقبول بالنسبة الامكانية
من دون اقتضاء اصلا نحن نسلم ان العنصر بهذا المعنى لا يمكن ان يكون فاعلا بل لابد
من شيء اخر لكنه لا ينفعهم لانهم ينفون ان كل شيء لا يكون الا زمانا ... وحاصلا فيه
ان يكون ذلك الشيء فاعلا له بل يوجبون له فاعلا اخر وعلى هذا لا يتم ذلك اذ يجوز
ان يكون في بعض تلك الاشياء اقتضاء ناقص بالنسبة الى ما يحل فيه وان اراد
ان المراد به ما لا يكون فيه اقتضاء تام فنحن نقول اذا جاز ان يكون في المحل اقتضاء تام
بالنسبة الى ما يحل فيه من دون احتياج الى امر اخر فلم لا يجوز ان يكون فيه اقتضاء ناقص

بالنسبة اليه وهذا الذي لم يكن اولى من الاول في الجواب فلم يكن انفصل عنه وهل هذا الوقف
الا تعسف ظاهر وتكلف واضح لا يشهد به بداهة ولا برهان ثم قيل متصلا
بما نقلنا عنه فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات
وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى
فوق ونظن في مثل هذه المواضع ان الشيء متحرك الا بنفسه بمعنى ان ما هو المحرك
هو بعينه ما هو المتحرك حركة واحدة وهذا ظن فاسد بين فساده في مواضع
من كتب الشفاء وغيره من انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لاثر واحد
من جهة واحدة من غير ان يكون ذاته متجزئة بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل الا كما في
من العناصر في قوله وما كان من العناصر والقوابل ما يشمل الافلاك وغيرها لا الامور العرض
وهو الاربعة التي تحت الفلك اذ ما من جسم الا وقد وجد فيه سبب قابل لما يحدث
فيه اذ البرهان قائم على ان كل جسم شامل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه
انه عنصر بالعكس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحركت الاجسام لا بمبدا منفصل كان الفاعل
والقابل جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها عين ما هو المتحرك فلا بد فيها
من تركب من عنصر وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتي
القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات
يبقى ببقاء الذات واللازم باطل فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت
اجزاء الحركة بجمعها ثابتة لان معلول الثابت ثابت والتالي باطل والا لم يكن الحركة
حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او وضع او حالة متوجه
ما يقع الحركة فيها ملائم او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لتلك الحالة او ما يجري
مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى التالي اذا كانت الحركة الى ما يلائمه واذا وصل
اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك
امتنع السكون واللازم باطل بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم
لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسم كما سبق طبيعة نوعية واللازم باطل وان تحرك
لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمحرك غيرها لان الجسم بما هو جسم

قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة بعد الاول بان البسيط متحرك لذاته مع انها لا تحرك
ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا تجتمع وهي طالبة لمكان معين ينتهي اليه وتقع السكون
فلم لا يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته ومع كونه كذلك متحركا بذاته ولئن لم يلزم شيء مما ذكر بعينه فلنقل قلتم
ان الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط حالة منافرة او زوال حالة ملائمة فيتجدد اجزاء
الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول
الى الملائم والعلة ان كانت الى الحالة معلولها متوقفة على شرط لا يستلزم ذلك الايجاب
لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء
الجسمية لذلك التحرك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب
والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن ان يتوهم ذلك
الا ان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا
هو الحجة الخامسة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة
الرابعة فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقدار
فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة
الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها
لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية
من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية لمقابل تلك الصورة عبارة عن جهة
جوهرية يلزمها هذه القابلية اذا ثبت ان الجسمية قد يلزمه هذه الابعاد
ثم من الجائز ان يكون تختلف في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم والامور المختلفة
يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية
ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم لم لا يجب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز
ان يكون هي مادتها المخصوصة فان قيل المادة قابلة ليست فاعلة كان رجوعا
الى الحجة الاولى اقول بنحو هذا الاعتراض تمام لصاحب كتاب الملخص
وقد تكلم المصنف في الحجة الاولى بما لا فائدة في ايراده بعد ما يمكن دفعها بما هو مذكور
في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الالغاز مستقصى من اراد

فلزم ما هناك لكن الذي لا بد من بيانه ههنا هو تتميم الحجج الثلث في غير السماء بالحجتين الاتيتين
وهو ان كل فاعل مستقل لا يتوقف فعله على قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا
ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسم علة مستقلة
للحركة من غير موضوع متمايز لزم التوالي الثلثة من امتناع السكون ومن اجتماع افراد
الحركة وعدم حدوث الحركة اذ كونها دفعية واللوازم كلها باطلة فكذا
الملزوم بيان اللزوم ما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان شخص الفاعل
الموجب كان حكمه بهذا الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كل ما يوجض فيه يكون بنفسه
والا يلزم خلاف المقدر حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا فاعليا لمقداره
بلا قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون جزءه المقداري مخالفا
لكله وذلك لعدم شعب الاختلاف ح لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار
لا بد ان يكون جزءه مخالفا لكله فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين
متغايرين لا يمكن حصول الاختلاف في الافاعيل اصلا واما اذا كان
العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيها بحسب لحوق امور خارجية فان العنصر
من حيث هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي شيئا اصلا ولا يابى عن شيء
والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم البرهان قائم على وجود
العناصر والقوابل لتحقق الحدوث وعلى وجود الحركات والانفعالات فان
كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجود الحادث اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا
كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كل القسمين باطل فبقي ان يكون السبب
اثنين متغايرين احدهما الثابت الموجب للبقاء والثاني المتغير الممكن
الزوال بسبب كونه غير الفاعل المقتضي للزوال ومن جوز كون الصورة الجسمية
او غيرها كونه مجردا عن المادة بفعل شيئا متغيرا فقد افتات المادة من حيث
بقاها وهو لا يشعر انتهى كلامه وانت خبير بان ما ذكره في جواب اعتراض صاحب
الملخص لا يرجع الى طائل لانه ان اراد ان الفاعل المستقل الذي لا يتوقف فعله على
شيء غيره ايضا لا يختلف فعله ولا يتغير ولا ينقطع ما دام موجودا الا انه مسلم لكن

مالكن

يمكن فيه لا يلزم ان يكون كذلك اذ المفروض ان الفاعل ليس له قابل غيره لا ان ليس له شرط ونحوه
ايضا غيره فقوله اذ كل ما يوجض فيه بنفسه والا يلزم خلاف المقدر نظر وان اراد ان الفاعل
الذي لا يتوقف فعله على قابل كان غيره وان توقف على امر كان غيره لا يختلف فعله ولا يتغير ولا ينقطع
فعدم تم لكن هو اول النزاع ولا شاهد عليه اصلا من بداهة او برهان وما ذكره من ان الجسم اذا فرض
كونه سببا فاعليا لمقداره بلا قابل غيره لم يمكن ان يكون جزءه المقداري مخالفا لكله فكلام
ايضا لا محصل له اذ لا ادري ما وجه ذلك ولا اعلم ان القابل بالفعل فان هذا الاختلاف
لا يمكن ان يفعل الفاعل وبالجملة التحقيق في هذه الامور يتوقف على مذاق آخر وطور اخر علمه
وعقول لنا الا الكمل وعليك بالتثبت واياك ان تدع شيئا بمجرد قول غيرك حتى يشهد
به نفسك ولا تكون لمعاينته ايه قوله وقد علمت ان الاولى والاصلاه قد علم
في الطبيعيات قوله وعند الطبيعة على طرف التسخير نوع مثل كل ما صدر
عن قوة عالية متوسط فوق سافلة مقهورة بتلك العالية يكون فاعليه السافلة وسطها
والفرق بين التسخير والقسر بان المقهور من الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر
منه متقوم بما سخره قوله وقد يكون الغاية في بعض الاشياء اه قيل واقول
في هذا التقسيم نظر فان سلمت الحق فالغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون اما عائدا
الى ذات الفاعل بما هو فاعل لان غاية الشيء مساره وكماله فالذي نظن انه في الفاعل
ككون الجوف مركز العالم لنحو كمال للطبيعة الارضية وكون الماء في غاية النشو غاية مطلوبة
للقوة المنمية التي في النبات وكذا كون المتحرك الارادي في حيز ملايم لبدنه مطلوب
لنفس المحركة وكذلك من فعل فعلا احسانا لفلان لا بد ان يكون غاية فعله والداعي له
على ان العود الى النفس كمدح وثناء وخلاص او رجاء بدلك او ما يوجب الجود انتهى ولا يخفى
ان مراد الشيخ من الغاية التي قسمها الى الاقسام التي ذكرها ليس الغاية الاخيرة والغاية
بالذات بل اعم من ان يكون غاية اخيرة وبالذات او لا وعلى هذا لا يرد على التقسيم
لهما بهذه الاقسام قوله ولان ههنا ما هو عبث اه اي لم يبق بعد ان كل
تحريك فله غاية ما والحال ان ههنا ما هو عبث وما هو اتفاق ونظن بها انهما
لا غاية لهما فلا بد من افساد هذا الظن وبيان ان كل تحريك فله غاية ما قوله

ان ذلك ضرورة ان نقير الصالحين لا يخفى انه لو كان المراد ان نصرة الصالحين لازم لوجود
النار الذي فيه منافع كثيرة فلا بأس في وقوعها وان كانت شرا الا انها لازمة للخيرات
الكثيرة ولا حاجة الى ايصال عوض اليهم فذلك قول مردود مستلزم للظلم ولكن
اذا قالوا ان عوضها يصل اليهم وكان عوضهم ان وجود مثل هذا الشر وان كان
يصل عوضه ايضا لابد ان يكون على سبيل اللزوم للخيرات الكثيرة فلا بأس به
وتفصيل الكلام فيه في تعليقاتنا على شرح الاشارات فليراجع اليها قوله
ولنجب عن الشك المورد فنقول اه لا يخفى ان هذا الشك انما هو على ثبوت الغاية
لكل فعل وحاصل ما صرح به الشيخ اول الفصل ان الغاية ما يسكن لديها فجوز ان يكون
لكل غاية غاية لا غير النهاية كما شاهد في اشخاص الكائنات الذاهبة لا غير النهاية
وحركة الفلك واذا كان كذلك فلا يكون غاية حقيقة اذ قد علمت ان الغاية
ما يسكن لديها وحاصل جواب الشيخ ان ما ذكره ليست غايات غير متناهية
بل انما تقف على التفصيل الذي ذكره وقد قيل في هذا المقام هذا هو الجواب
عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولابد في دفعه
من مقامين احدهما اقامة البرهان على تناهيها ووقوفها عند غاية لا غاية
لها ذاتية والثاني ان سلسلة المتعاقبات لا الى نهاية ليست هي غايات
ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل التامة هي التي تكون مطلوبة
لذاتها فلو وجدنا عللا تامة لا نهاية لها فاما ان يكون هناك شيء مطلوب
لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع
التسلسل وان لم يكن فيها شيء مطلوبا لذاته فليس هناك علة تامة فثبت انه
ان تجويز التسلسل في العلل التامة رفع العلل التامة وابطالها واما المقام الثاني
فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال لا غاية لها او يقال غاياتها
غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما ظنوه انتهى ولا يخفى ما فيه فان
غرض المشكك نفي الغاية فكيف يقال في جوابه انه يلزم عند تجويز التسلسل رفع العلل
التامة وهل مطلوبه الا هذا ثم لو كان الكلام في تناهي العلل الغائية ولا تناهيها

لكان

لكان ما ذكره صحيحا لكن كلام الشيخ في اول الفصل ينادي على خلافه فالصواب ما ذكرنا
هنا فان قلت ان الشيخ ذكر في اول الفصل ان في هذا الفصل نثبت وجود
الغاية في كل تحريك ونحل الشكوك التي فيه ولم يات الا بحل الشكوك قلت ثبت
في ضمن كلماته وجود الغاية ايضا في كل تحريك اذ ثبت ان القوة المحركة
التي هي المبدأ القريب للحركة لابد ان يكون لها غاية هي ما ينتهي اليه تحريكها
وكذا القوة الشوقية التخيلية او الفكرية والحركة انما تكون طبيعية او ارادية
او قسرية تكون مبدؤها الطبع او الارادة والطبيعة والارادية ثبت لها الغاية
فقد ثبت لجميع الحركات ثم اذا كان المراد من الغاية هي ما يكون سببا لفاعلية
الفاعل فلا شك في وجودها لكل فعل ولا حاجة الى اثباتها فافهم قوله والعلة
الغائية هي في شيئيتها سبب لان يكون سائر العلل موجودة بالفعل عللا اي سبب
لعلية سائر العلل لا لاصل وجودها هذا في الفاعل ظ اذ العلة الغائية ليست سببا لوجودها
بل لعليتها واما في سائرها فلا اذ العلة الغائية علة لوجودها ايضا بل لا يبعد ان يقال
انه لا مدخل لها في الصورية والمادية بل مدخليتها في وجود المادة والصورة فقط ويمكن
ان يقال يقصد الشيخ بقوله عللا انما تظهر فاعلية بالنسبة الى الفاعل فقط لكن كلامه
بعد ذلك ظاهر في خلافه فتدبر قوله واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئيته اه الاظهر
ان المراد بالمعلول في الشيئية ان يكون نفس ماهيته معلولة مع قطع النظر عن الوجود وعلى هذا
يكون العلة بحسب الشيئية ما يكون نفس ماهيته علة مع قطع النظر عن الوجود وانت
خبير بان هذا المعنى على تقدير صحته لا يتصور الا تبعا الخ واضرابه ذهنية
كانت او خارجية وان العلة الغائية لا يتصور ان يكون علة كذلك بالنسبة الى معلولها
بل عليتها بحسب الوجود الذهني فلا يمكن حمل كلام الشيخ على ان مراده بالعلة بحسب
الشيئية والمعلول بحسبها ما هو اعم من العلية بحسب الماهية وبحسب الوجود الذهني
بقوله من قبل هذا ان ذلك ان العلة الغائية علة بحسب الشيئية وكذلك ايضا
العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الاخرى فثبت قوله والاجسام
الطبيعية على الشيئية كثيرة اه قد علمت الحال فيها فيما سبق قوله من جهة

بالصورة على الصورية مودية اليها وجه هذا القسم غير ظاهر على ما علمت ثم
في تحقيقه بالصورة ايضا خفاء وكانه من باب الاكتفاء فافهم قوله
فلا يكون شيء من العلل الاخر اه وكذلك لا يكون علته الصانع
بل يجب فافهم قوله ولئن يكون علة الا مثل ان يكون اه فتدبر فيما فيه
قوله بل العلل لنا الوضع والمراد اه لا يخفى ان المراد بالوضع ان كان ما يتشوقه
الفاعل فالظاهر ان كل وضع لا بد ان يكون كمالا للفاعل اذ ما لم يكن كمالا لا يتشوقه
الفاعل وعلى هذا يصح ان كل ما يفعل لوضع فهو ناقص وان كان المراد به ما يفعل الشيء
لاجله سواء كان متشوقا للفاعل او لا فح لا نسلم انه ما لم يكن اولى بالفاعل لا يصلح ان
يكون غرضا لا بد من بيان وتفصيل الكلام في هذا المقام موكول الى التعليقات على شرح
الاشارات قوله فيكون لا داعي له الى ذلك اه فيه منع نعم لو خص الداعي والمرجح
بما يكون متشوقا للفاعل لكان الامر كذلك قوله ولذلك فان سؤال اللم لا يزال
يتكرر اه هذا بالنسبة الى الناقص مسلم اذ للناقص ان له شوقا الى الاغراض ايضا
وينتهي السؤال الى ما هو اولى بالنسبة اليه لكن ليس بمسلم في ما لا يكون له شوق
بالنسبة الى الاغراض ثم ان قيل مرادنا بالوضع ما يتشوقه الفاعل فرجع النزاع
ح الى اللفظ لا الى المعنى فتامل قوله لانها على واحد ايضا ولهذا الى قوله فذلك
لا يخفى انه لا يظهر بهذا الكلام محصل معقول والاحتمالات التي تحصل منه في الذهن
لا يصلح لان يكتب فتدبر قوله فانها ايضا قد توجد اه يعني وان لم يكن العلل
الاربع مجتمعة في جميع العلوم لكنها متفرقة في العلوم فلا بد ان يبحث عنها في هذا العلم
اذ مبادي كل علم يبحث في هذا العلم ولا يلزم ان يكون الجميع حاصلا في الجميع وهو ظ
قوله ولو كانت ايضا في علم واحد اه لا يخفى ان هذا الكلام ليس مناسبا
لسياق المبحث اذ كان الكلام في ان هذه العلل ولئن لم يجتمع في جميع العلوم حتى
يكون من الامور العامة الواقعة في موضوعات مختلفة للعلوم لكن ذلك لا ينافي
ايرادها في هذا العلم اذ لا يلزم ان يكون ما يورد في هذا العلم مبدءا لجميع العلوم بل
المبادي المختصة بالعلوم الجزئية ايضا يبحث عن وجودها في هذا العلم فظانه

لنفيدهم

ولا ينافي من تقابل انها ولئن اجتمعت في علم واحد فلم يكن في فوق ذلك العلم الذي يبحث
عنها من حيث وجودها بل انما هو علم ذو منه هذا العلم الذي نحن بصدده كما لا يخفى قوله
وعارض للمشترك اي للموجود الذي هو موضوع هذا قوله لكان افضلها علم الغاية
قيل لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة
الغائية هي التي جعلت ساير العلل عللا كما علمت ويشبه ان يكون ذلك العلم الباحث
عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الاشياء وعللها
التمامية التي بها يتم وجودها فان بالمادة يكون وجودها بالقوة وبالصورة
الحاصلة من الفاعل في القابل يحصل اصل وجودها ثم لا يتم وجوده الا بالغاية التي
مع تمامه اولى وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء هو العلم
التام فهو الحكمة انتهى قوله في الامور التي تختص بالهوية اي بالوجود قوله
من ذلك بالوضع يحتمل ان يكون المراد بالوضع مقابل الجوهر اي يكون اتحادهما بحسب
الوضع كالكم والكيف والاضافة ونحوها ويحتمل ان يكون المراد مقابل بالذات
وهو الظ بالنظر الى العبارة حيث مر على الواحد بالوضع وقال في مقابله
واما الذي بالذات لكن الاول اولى من حيث المعنى اذ الاتحاد في الجنس والنوع ايضا
اتحاد بالوضع بالمعنى الثاني اذ الانسان والفرس وزيد وعمرو اتحادهما ليس بالذات
بل بالوضع وهو ظ فلو حمل لا على معنى المقابل للجوهر وحيث لا يراد به المعنى المصطلح
الذي بالوضع بل يراد به ما يكون الاتحاد لاجل امر ذاتي وكيفما كان لا يناسب
ذكر ما هو هو بالخواص بعد ما بالذات فافهم قوله ومنه غير بالوضع هذا ايضا
على قياس ما سبق قوله والغير قد يتغاير بالذات بان يكونا نوعين مختلفين
غير مشتركين في جنس او بان يكونا فردين من نوع واحد بناء على ما حققنا سابقا ان الشخص
هو مجرد النوع باعتبار الوجود من دون ان ينضم اليه شيء اخر قوله فيستحيل
ان يجتمع البتة في موضوع واحد الظ ان هذا التغير ليس لا ذاتيا ولا وضعيا وكان الاستواء
والتفضيل يكان منه قوله ووجه دخول العدم تحت السالبة وجه دخول
القصد تحت العام لان دخول العدم تحت السالبة باعتبار انه سلب خاص

العلم ص

المقالة الثالثة

او قد عبد بالسواد ودخول الضد تحت العموم كذلك اذ ليس الضد فرد العموم بل الفلان وجود ملزوم للعموم فتعاير الوجهان **قوله** اوبي وقته اولان وقته لم يجئ اه كان الظ لن يقال لان وقته بدون او وكانه بدل لا وفي وقته ولم يكن مفاده مفاد ما قلنا اذ الظ **قوله** لا الى اي العين الواحد او بالنسبة اليهما يكون البصر مفقودا تماما في الاعور واما مطلق العين فحكمه حكم الاثنين بعينه **قوله** فان تضادت الشجاعة والتهور اي قابلة **قوله** بل انما تضاده معارض فيه هذا الضبا بمعنى التقابل اذ ليس بين المحمودية والفضيلة وبين المذمومية والرذيلة تضاد مصطلح ثم لا يخفى ان تضاد الشجاعة والتهور لا يلزم ان يكون نحو ذلك بل يمكن ان يكون تضادهما باعتبار المعنى الحقيقي اي الموجودين اللذين لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد لكن لا يعتبر بينهما غاية الخلاف كما يحكم بالتضاد بين البياض والحمرة والصفرة ونحوها على الشايع المصطلح لهذا اوما ما ذكره الشيخ والمعلل الشيخ لم يذكر هذا الوجه للظهور **قوله** والاقرب اي شاملة فيه ثم في صورته هذا على سبيل التجوز والا فلا يكون ثمة صورة نوع في صورة نوع اخر كيف حصول الانواع البسائط **قوله** وذلك لانه يصدق ان يقول اه تعليل لما ذكره من ان الضدين يكونان على قسمين احدهما ما يكون بينهما متوسط والاخر ان لا يكون كذلك وسائر يصدق حد التضاد الذي هو غاية الخلاف على القسمين الشيخ ازالة للوهم حيث يتوهم ان غاية الخلاف انما يتقرر اذا كان في البين خلاف اقل **قوله** لانه لو كان اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الاخر لا يخفى انه يمكن ان يكون افراد نوع منحصرة في اثنين ويلزم عدم كل منهما وجود الاخر ولم يوجد بينهما غاية الخلاف الذي يوجد بين السواد والبياض مثلا بل يوجد بينهما مخالفة كمخالفة البياض والحمرة ونحوهما اي مخالفة مع مشابهة ما لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله** فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة اه فيه منع لم لا يجوز ان يكون صورة واحدة بسيطة مخالفة بالذات لصورتين وكانت مخالفتها اليهما في مرتبة واحدة بحيث لا يتقرر

بين المخالفين

المخالفين تفاوت ولا نم انه لا بد ان يكون المتخالفات متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا الا نوعا كثيرة الا ترى ان البياض يخالف الحمرة مثلا واللون الاحمر الذي بعده عن البياض كبعد الحمرة مع ان الحمرة وهذا اللون ليسا نوعا واحدا بل هما نوعان مختلفان والقول بانه لا يوجد نوعان كذلك بالنسبة الى البياض خلاف الواقع كيف وقد صرح القوم بان في البياض الى السواد طرقا مختلفة وظاهر انه لا يجب ان الطرق متساوية النسبة الى البياض والسواد فيوجد نوعان كما ذكرنا **قوله** وخصوصا في البسائط كان وجه التخصيص ان البسيط ليس له الا صورة واحدة فيوجد لحوق الصورة بحصول النوع من غير انتظار شيء واما المركب فان فيه صورا مختلفة على مذهب الشيخ من بقاء صور العناصر في المركبات وانت خبير بان هذا مما لا يورث فرقا بينهما فيما نحن بصدده اذ نوعية المركب ايضا باعتبار الصورة الاخيرة فقط ولا مدخل فيها للصورة الاولى وكان مراد الشيخ الفرق بينهما بحسب بادي الراي فافهم **قوله** فمثل هذا ايضا يكون في الجنس اي مثل هذا المتوسط يكون داخلا في الجنس الذي يكون تحته الطرفان **قوله** واذا خرج عن الجنس كقوله لا خفيف ولا ثقيل بمعنى ان الثقيل والخفيف من جنس الجسم العنصري واللاخفيف واللاثقيل هو الفلك وهو ليس داخلا تحت الجسم العنصري **قوله** بل المبادي اي الامور العقلية كما سنذكر **قوله** فليس يجوز ان يكون اه هذا مما اشتهر ان يقول بالبعد المجرد الموجود **قوله** ولان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة فيه منع ظ الا ترى انهم يقولون ان لحوق التناهي والتشكل باعتبار المادة مع ان المادة ليست مفيدة لهما عندهم **قوله** غير مفارق يحتمل ان يكون غير مستو بما ويكون مفارق صفة له او خبر البعد ضرا او يكون غير ضرا لهو المخالط ويكون خبر المخالط مفارق بان يكون المعنى ان المخالط من حيث هو مغاير ومفارق لما يخالطه بمعنى ان ما يخالطه ليس داخلا في حده وحقيقته لا ان يكون ذاته منفكة عنه غير متقومة به او ان المخالط من حيث هو مغاير في الحد لما يخالطه يكون مفارقا عنه بمعنى انه ليس ما يخالطه داخلا في حده لا بمعنى انه منفك

منافع

عنه وغير متقوم به ويحتمل ان يكون غير متنون بل مضافا ويكون المعنى ان الى انظر من حيث هو هو غير مفارق عما يخالطه بمعنى المفارقة في القوام الى ان يكون منفكا عنه غير محتاج اليه في التقوم لكنه مفارق عنه بمعنى عدم دخوله في حده وحقيقته وعلى الاحتمال الاول يكون قول الشيخ الذي يفهم منه صفة للعدول وعلى الاحتمال الثاني صفة للسلب لكن على اي وجه كان لا نعلم وجها لان السلب والعدول يجريان في كل من معنى المفارقة المذكورين وعلى المعنى الاول يصح السلب والعدول جميعا وعلى المعنى الثاني لا يصح منهما لا لعدول لان قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي معناه ان السلب لكل شيء تحقق في مرتبة الماهية بمعنى ان المرتبة ظرف لنفس لكان الى الان مثلا يكون ظرفا لنفسه لا بمعنى ان السلب ثابت لها في تلك المرتبة حتى يكون عدولا او في تلك المرتبة لا سبب لها حتى السلب وعلى هذا اصح قول الشيخ انه على جهة السلب لا على جهة العدول لانا نقول لا نم ان معنى قولهم ذلك يكون اولى ان الماهية من حيث هي لا يكون غيره داخلا في ذاتها ولا عينا لها وانما انها سلب عنها الاشياء في مرتبة ذاتها فلا اذ لا دليل على تحقق هذا السلب في تلك وما ذكره الشيخ سابقا فانه تقدم السلب على الحيثية لا تاخيره فقد عرفت وجهه سابقا سلمنا ان معناه ما ذكرتم لكن لا نفهم ان ثبوت ذلك السلب في تلك المرتبة على ان يكون عدولا لا يجعل معنى العدول المفارقة في القوام الذي ذكره الشيخ بل يكون معنى المفارقة بمعنى عدم الدخول في الحد والحقيقة لكن يكون هذا المعنى ثابتا في تلك المرتبة وايضا اي حاجة في تصحيح هذا الى ان يجعل السلب في المرتبة حتى لا يضبط الا ان يجعل بمعنى العدول اذ يصح ان يقال ان سلب المفارقة بمعنى عدم الدخول في الحد حاصل للمخالط بالنسبة الى ما يخالطه في الواقع سواء اخذ بنحو السلب او بنحو الثبوت والعدول واما بمعنى المفارقة في القوام فليس لتحقق سلبا كان او عدولا الا ان يتكلف ويقال ان قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي على وجه السلب كانه صار في الاصطلاح بهذا المعنى عدم الدخول في الحد والحقيقة وعلى جهة العدول صار بالمعنى الاخر وهو كما ترى

فتدبر

فتدبر **قوله** ويعني بذلك ان اي واحد منها اه هذا بظاهره مما لا معنى له كما لا يخفى وكان مراده ان اي واحد اذا جرد عن الخصوصية وفرض انه حصل في هذه المادة المخصوصة كان هذا الفرد الذي هو الذي هو في تلك المادة كما ان المعنى الاخير ايضا يكون المراد بكلا ان اي واحد اذا جرد عن الخصوصية وسبق الى الذهن كان الحاصل في تلك الصورة وانت خبير بان المعنى الاول هو الكلية بمعنى الاشتراك بين كثيرين كما مر سابقا ومع القولين لا وجه للعدول عن مثل هذا المعنى الظاهر الذي يتعلق به الغرض كثيرا اذ يكون اشد تطابقا وتوافقا لكلمات القوم الى المعنى الذي هو المطابقة الذي ليس له مدخل اصلا ولا انطباق لكلماتهم مطابقة المعنى الاول كما فعله الشيخ سابقا وقد مر الكلام عليه مفصلا فتذكر **قوله** والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية اه لا يخفى ان هذا ما آل الى الاول والثالث **قوله** حتى لولا هذا العارض لكانت لا يحتاج اه يمكن ان لا تقولوا بان وجود العقليات المفارقة لمجرد احتياج الطبيعيات اليها بل يجوز ان يكون وجودها بسبب اخر وان كانت تحتاج اليها ايضا فلا يلزم ما اورده الشيخ **قوله** فيكون العارض الذي اوجب وجود اه اه اذا كان الغرض من وجود العقليات المفارقة احتياج الطبيعيات اليها وكان ذلك الاحتياج بسبب عروض العوارض للطبيعيات لا يلزم محذور من جهة ما ذكره الشيخ من لزوم الدور كما هو الظاهر لو كان السبب المقدم على وجودها هو احتياج الطبيعيات اليها لكان الامر كما ذكره لكن يجوز ان تقولوا بذلك بل غاية الغرض من وجودها والا وايضا ان يقال في بطلان هذا الشق وانهم يقولون باحتياج وجود الطبيعيات اليها وكيف يجوز ان تحصيل الاحتياج في الوجود بسبب ان عارض يكون متاخرا في الوجود ولو انهم اكتفوا في احتياج الطبيعيات اليها باحتياج عوارضها اليها فلا يلزم هذا المحذور ايضا لكنهم كانهم لم يكتفوا به **قوله** وكذلك ليس يرتب في كثرة غير متناهية ثم تحصيل الطرف اه لا يخفى ان كون الكثرة الغير المتناهية في حاصره الوسط بمعنى كونها علة ومعلولا معا لا يقتضي سوى وجود الطرفين لها بمعنى العلة والمعلول اي يلزم ان يكون لها علة ومعلولا وهي كذلك اذ معلولها المعلول الاخير وعلتها

الاخر

المقالة

مافوقه ولا يلزم ان يكون لهما طرفان بمعنى انه ينتهي اليهما وكون طرفي الواسطة في الكثرة المتناهية كذلك لا يستلزم كون طرفيها في الكثرة الغير المتناهية ايضا كذلك ومن ندعيه فعليه البيان فان قلت الوسط لابد له من طرف تمنع المعنى الاخير وهما متضايفان قلت لانم ان الكثرة الغير المتناهية وسط بالمعنى المضايف للطرف انما المسلم ان خاصية الوسط من كونها علة ومعلولا متحققا وما ذكره الشيخ من البيان لا يلزم سوى ذلك وهذا لا يستلزم كونها وسطا بهذا المعنى المضايف للطرف وهو ظ **قوله** ولما كان قد علم فيما سلف لعدم ان التسلسل المتناهي اه لا يخفى ان بما قد علم فيما سلف لا يعلم الا ان الشئ لا يمكن ان يكون له موضوع قبل موضوع من هذا القبيل الى غير النهاية واما انه لا يمكن ان يكون موضوع بعد موضوع من هذا القبيل فلا والظ ان مراد الشيخ اثبات وجود التناهي على الوجهين كما لا يخفى **قوله** لان الاول انما هو بانوع الثاني لاجل المقابلة التي بين صورتيه اه لا يخفى ان كون الاول بانوع الثاني ليس الا باعتبار ان مادته يقبل الثاني ويستعد له ولا مدخل فيه للمقابلة بين الصورتين ثم كون تلك المقابلة مقصودة في الاستحالة على الطرفين ثم ونسج الكلام فيه **قوله** اذ لا ان يكون حركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال فيه لان الثاني اذا صار علة للاول فيما يكون فيه الى ما بعد الثاني الى الاول لا يلزم ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال بل ما يلزم منه هو الحركة الى النقص بعد حصول الكمال واستحالته ممنوعة والسند حصول الشيب بعد الشباب ونحوه فافهم **قوله** فيكون المزاج فيهما غير كائن اه لم يرد به المزاج بالمعنى المصطلح لانه كائن بعد زوال ضده الذي هو الكيفيات الصرفة بل المراد به الصورة التركيبية الكائنة او الامتزاج فافهم **قوله** فكانه لما كان له معنى اه هكذا وجد في بعض النسخ وليس له معنى ظاهر ووجد في بعض النسخ المعتمدة لما في كان وهو الصحيح وعلى هذا اما زائدة او يكون من بدلا عنهما والمعنى ان الكون من الشئ انما يقال فيما كان الشئ يكون له معنى يدل عليه الاسم ويزول ذلك المعنى عند الخروج الى الفعل كما ان الصبي له معنى يدل عليه اسم الصبي ويزول ذلك المعنى عند الخروج الى الرجلية ثم يقال ان الرجل كان من الصبي **قوله** ويكون ايضا

لعدم

لها

لهما يتكلم على الموضوعات التي بالوفق بهذا الرسم التي كونها غير ما سبقه **قوله** فليس يجب اذا كان الهواء يستحيل الى كيفية النار علاه اه هذه العبارة ليست بجيدة وكان الظ ان يقال التركيب اذا كان الماء يستحيل في كيفية النار الى عنصر هو الهواء لان يستحيل الهواء ايضا في تلك الكيفية في موضع ما بل يجوز ان يستحيل في كيفية اخرى فيصير عنصر النار ثم كذلك النار الى اخر ما ذكر **قوله** لا ما هو جوهر موضوع له مالا يقوم جوهر شيء كلية ليست متعلقة بموضوع بل صفة لا يقوم والجملة صفة بعد صفة لجوهرا او صفة لموضوع **قوله** الا ان يكون جزءا لذلك الشئ اي الشئ الذي هو عنصره **قوله** او لما ان كان الطبيعي لن يكون جزء الجوهر الشئ بدلا عن ما وكان زائد جزءه لن يكون وضمير كان راجع الى ما حاصل ان العنصر لا يقوم بالفعل الا ان يكون جزء الشئ يكون كما ان ذلك الشئ لن يكون جزء الجوهر مثلا ان الهيولى لا يقوم بالفعل الا ان يكون جزء الماء مثلا والماء كان الطبيعي لن يكون جزء الياقوت مثلا **قوله** او لاخر حكمه حكمها وفي بعض النسخ حكمه كما وهو الظ وكلمة او عطف على ذلك الشئ اي لا يقوم العنصر بالفعل الا ان يكون جزء الذلك الشئ او لجوهر اخر كما ان الجسم لا يقوم بالفعل الا ان يكون جزء الماء او لجوهر اخر كوئه كالنار مثلا **قوله** ويشبه ان يكون الاشياء التي الطبيعية لا يمتنع فيها هذا المعنى اي الذهاب الى غير النهاية ومراده بالاشياء التي الطبيعية الاشياء التي الكيفية والا فالاشياء التي الجوهرية تمتنع عنده ذهابها الى غير النهاية **قوله** ويتحرك الطبع به اليه ضميره راجع الى المزاج واليه الى الصورة الحيوانية باعتبار كونها كالاتم لانحوك ان بعد حصول المزاج لا يتحرك المادة الى الصورة الحيوانية بل حصول الصورة الحيوانية مقارن لحصول المزاج فعد هذا القسم من القسم الذي يتحرك المادة الى الكمال مما لا وجه له ولو قيل المراد بالمزاج الامتزاج فعلى هذا لا يصح لان الحيوان لا يرجع الى المزاج والنبات عنصر الحيوان ظ انه ليس المادة مع المزاج بان معنى كان اذا المزاج كيفية عارضة لهما وانما العنصر له العناصر مثلا وهي تتحرك الى الكمال نحو الصورة الحيوانية ولم يزل صورة العناصر عند حصول تلك الصورة مع انها ترجع الى الصورة العناصر **قوله** والبساطة ليس تقوم جوهر

العناصر اه يعني السقوم عن البسائط مما لا مدخل له في المقام اذ لو كانت مقومة ايضا لما كان
تقدم ما هو مراد الشيخ اذ على هذا يكون البسائط والامتزاج من قبيل الصورة المائية والهوائية
حتى يستقل كل منهما بالاثر فافهم **قوله** فان كون الحيوان متعلق بكونه قد عرفت ما فيه
قوله والكل واحد منهما حكم يخصه من وجوب السابق ظاهر لان كلا من هذين الكونين
يجب ان يكون منشأ اثر وانت تعلم ان الكون الاول منهما من قبيل الكيفيات
الطبيعية التي حكم الشيخ عليها آنفا بانها لا تنتج ذاتيا الا غير النهاية وحمل الكلام
على ان لكل واحد منهما حكم يخصه من وجوب السابق وعدمه بعيد مع ان قوله فهو داخل
القضايا القسمين المذكورين يأبى عنه كل الاباء **قوله** فالجواب عن ذلك لان
غير مراده جزء منه فهو اه انت خبير بان القسم الاول من القسمين المذكورين
ايضا من هذا القبيل فكان ينبغي ان لا يذكر هذا القسم ايضا الا ان يفرق بينهما بان هذا
القسم يشمل ما اذا ذهب الموضوعات في المستقبل الى غير النهاية لكن قد علمت
انه على هذا الاتم ما ذكره في الطالة من انه قد علم فيما سلف تناهي الامور الموجودة بالفعل
فافهم **قوله** على ان من يمنع ان يعلم هذا العلم اه هذا البحث ايراد آخر سوى ما ذكره قبله كما لا يخفى
قوله وكل تعريف الذي بالذات فهو في مضاهة واحدة هذا التسلسل ولا حيلة
قوله فهو اذن كذلك من جهة ما هو غاية اه فيه بحث اذ كون العقل العقلي يحصل
الغاية باعتبار انه فعل يقوم به الفاعل الغاية لا يستلزم ان يكون كل ذي غاية كذلك
لجواز ان يكون القصد مما له مدخل في الحصر والانقطاع على انا نقول لعل التي يكون
القصد العقلي فقط كذلك لا كل قصد فافهم **قوله** وله علم يستحقه لذاته
مطلق قد عرفت معنى هذا الاطلاق فيما سبق في بحث الحدوث الذاتي
ويمكن ان يكون المراد به انه علم مطلق سوى عن الوجود او العدم السابق بالزمان
يكون مع وجود المادة بزعمهم او يكون المراد ما سبق ذكره بعده من انه ليس انما يستحق
العدم اه **قوله** فلا جزء منه يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى هذا الكلام
مما لا يظهر له معنى محصل اذ كما ان باعتبار الحدوث الزماني بعض الاجزاء
يمكن ان يكون سابقا على وجود الكل فكذلك باعتبار الحدوث جميع الاجزاء سابق

على وجود

على وجود الكل بالذات الا ان يكون المراد انه ليس لبعض الاجزاء سبق زماني باعتبار
هذا الحدوث وهو كما ترى **قوله** فذلك هو اه الظاهر ان ما ذكره قبيل هذا
من معنى الابداع هو اعم من هذا لانه كان الايجاد ما يستحق العدم لذاته وهو اعم من ان
يكون العدم من جوهر الشيء اولا وكان مراده ان ذلك هو الابداع المطلق وما ذكره
سابقا هو مطلق الابداع لكن ما ذكره بعيد هذا كانه لا يلائمه **قوله**
لان المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن اه لا يخفى ان مراد الشيخ ههنا غير معلوم
لان مراده ان كان بيان ان الاحداث في الاصطلاح هو ايجاد الشيء بعد
ما لم يكن بعدية بالذات او اعم من ان يكون بالذات او بالزمان وليس معناه
الايجاد بعد العدم بعدية بالزمان كان باطلا غاية الامر ان لا انتقال الى الاحداث
الا ان بتكلف ونقال مراده انه يلزم ان لا انتقال لمثل هذا الايجاد احداثا
وهو كما ترى ولئن كان مراده ان الاحداث بالمعنى المذكور متحقق في جميع
الممكنات فهذا مما يكفيه قوله فان الامر الذي للشيء من ذاته اه تلقائه نفسه
كما قال فيما سبق في بحث الحدوث الذاتي ولا مدخل فيه لقوله انه لو لم يكن
كذلك يكون الاحداث عن الليس المطلق باطلا بل لا ربط له في هذا المقام اصلا
ولعل مراده الرد على من زعم ان الايجاد والاحداث هو ايجاد الشيء من العدم
السابق بالزمان على الوجود ولا معنى لهما سوى ذلك ويكون محصل كلامه ان الايجاد
الذي يكون بعد العدم المطلق اولى بان يكون ايجادا وهو ايضا كما ترى فتدبر

فقط فعلى هذا لا معنى لقوله فيكون الاحداث
عن الليس المطلق وهو الابداع باطلا اذ
بمجرد كون الاحداث في الاصطلاح
الايجاد بعد العدم بالزمان لا يلزم
كون الابداع اى الايجاد الذي
لا يكون بعد العدم بالزمان حم